LIBRARY
OF THE
N FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA

1907
V. 89
Neresheim

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/theologische-quartalschrift_1907_89

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Belser, D. Koch, D. Sägmüller,
Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Neunundachtzigster Jahrgang.

ST. PATRICK'S SEMINARY LIBRARY SAN FRANCISCO, CALIFORNIA

Tübingen, 1907.
Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

Seite

Beiträge zur Erklärung des Johannesevangeliums. Van Bebber-Belser 1
Die armenische Paulus-Apokalypse (Schluß). Vetter 58
Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus. Minges . . 76
Zur Entstehung und Bedeutung der Formel „Salva Sedis Apostolicae Auctoritate“ in den päpstlichen Privilegien. Sägmüller. 93
Eine Hypothese über Gen. Kapp. 1. 2. 4. 5. Scholz 161
Angebliche Hippolytschriften. Funk. 226
Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi. Minges. 241
Schichten in der Apokalypse? Rohr 321
Zu Luk. 4, 23. Belser 365
Der Brevierhymnus: En clara vox redarguit. van Bebber . 373
Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi. Minges 384
Παροικία, parochia und parochus. Stolz 424
Der Papyrifund von Assuan. Döller 497
Der Sprachgebrauch des Markusevangeliums u. der „Markusapokalypse“. Rohr. 507
Die angebliche Heidenfreundlichkeit Jesu in der Perikope von der Kananäerin nach dem Syr. Sin. Meinertz 536
Haben wir Gregor d. Großen als Hymnendichter anzusehen? Dreves. 548
Die Ehe Heinrichs II mit Kunigunde. Sägmüller. 563
Zur Geschichte des Kodex Amiatinus. Schmid. 577
Zur Erinnerung an Paul Vetter. A. Koch 583

II. Rezensionen.

Aertnys, Theologia Moralis. A. Koch 143
Antonelli, Medicina pastoralis. A. Koch 145
Archiv für Religionswissenschaft. W. Koch 469
Aschaffenburg, Das Verbrechen und seine Bekämpfung. A. Koch. 479
Barth, Hildebert von Lavardin. Sägmüller 483
Baumgartner, Geschichte und Recht des Archidiakonats in den oberrhein- Bistümern. Sägmüller 639
Bazzochini, L'Emmaus di S. Luca. Dentler. 282
Bergervoort, Erziehungsbilder. Sägmüller 487
Biblische Zeit- und Streitfragen. W. Koch 468
Bindschedler, Kirchliches Asylrecht. Sägmüller . . . 153
Blank, Die Lehre des hl. Augustin vom Sakrament der Eucharistie. W. Koch 631
Braun, Die religiöse Wahnbildung. A. Koch 481
Brewer, Kommodian von Gaza. Funk 626
Bürger, Unterweisungen über die Christl. Vollkommenheit. A. Koch 141

Seite

Cabrol, Die Liturgie der Kirche. } Funk 296
— —, Les origines liturgiques. }
Cellini, Gli ultimi capi del Tetramorfo. Dentler . . . 460
Chauvin, Les Idées de M. Loisy sur le IV Evangile. Dentler. 290
Chevalier, Notre-Dame de Lorette. Funk 124
Choupin, Valeur des Décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siège. W. Koch 631
Denifle, Luther und Luthertum. Funk 301
Disteldorf, Die Auferstehung Jesu Christi. Belser 612
Dölger, Das Sakrament der Firmung. W. Koch 472
Ebers, Das Devolutionsrecht. Sägmüller 483
Eggersdorfer, Der hl. Augustin als Pädagoge. Sägmüller. 489
Ehrle, Martin de Alpartils Chronica. Funk 132
Einig, Glauben und Wissen. W. Koch 473
Fendt, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Belser. 117
Fleiner, Staatsrechtliche Gesetze Württembergs. Sägmüller. 641
Frasinetti, Compendio della Teologia morale di S. Alfonso. A. Koch 143
Freisen, Der kath. und prot. Pfarrzwang. Sägmüller . . 644
Frey, Die Probleme der Leidensgeschichte. Belser 282
Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum. Funk . . 127
Gartmeier, Die Beichtpflicht. W. Koch 467
Glanvill, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit. Stolz. 157
Goyau, Das religiöse Deutschland. Zeller 646
Häcker, Staatswissenschaft und Theologie. W. Koch 476
Häring, Der christl. Glaube. W. Koch 178
Haring, Grundzüge des kathol. Kirchenrechts. Stolz . . . 156
Harnack, Lukas der Arzt der Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte. Belser 121
Heiner, Die Jesuiten und ihre Gegner. Zeller 304
Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Zeller 466
Hettinger—Müller, Apologie des Christentums. W. Koch . 470
Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart. A. Koch 309
Hirtenspiegel. A. Koch 306
Hitze und Hohn, Soziale Kultur. A. Koch 639
Hollweck, Hergenröthers Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts. Stolz 155
Horten, Das Buch der Ringsteine Farabi's. Baur 316
Jehly, Theologisches Repetitorium. A. Koch 482
Jungnitz, Visitationsberichte der Diözese Breslau. Sägmüller. 638
Kalkhoff, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß. Funk 300
Kellner, Heortologie. Funk 131
Kiene, Katholisches Pfarrgemeindegesetz. Sägmüller . . . 151
Kisky, Die Domkapitel der geistlichen Kurfürsten. Sägmüller 311
Krogh-Tonnig, Die heil. Birgitta. Zeller 645
Krose, Der Selbstmord im 19. Jahrhundert. } A. Koch . . 141
— —, Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeiten. }
Lebensweisheit des Seelsorgers. A. Koch 305
Lederer, Sehr ernste Enthüllungen zum Einheitskatechismus. W. Koch 136
Livius, Die Allerseligste Jungfrau. Belser 458

Seite

Lübeck, Die Dornenkrönung Christi. Belser 449
Ludwig, Weihbischof Zirkel von Würzburg. Funk 463
Marc, Institutiones morales Alphonsianae. A. Koch . . . 144
Marchesan, Papst Pius X. Funk 302
Meyer, Der Zeugniszweck des Evangelisten Johannes. Belser. 280
Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Sägmüller. 140
Morawski, Abende am Genfer See. Zeller 304
Nestle, Novum Testamentum Graece et Latine. Belser. 287
Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius. W. Koch. 633
Nießen, Panagia-Kapuli. Belser 450
Noort van, Tractatus de fontibus revelationis. W. Koch. . 474
Notton, Harnack und Thomas von Aquin. W. Koch . . . 475
Otto, Priester und Tempel. Funk 295
Pesch, Praelectiones dogmaticae. W. Koch 630
Petersen, Willensfreiheit, Moral und Strafrecht. A. Koch. 147
Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. W. Koch 137
Pourrat, La Théologie sacramentaire. Dentler . . . 621
Rauschen, Florilegium patristicum. Funk 133
Rieg, Gedenkblätter aus dem Leben von Domkp. Stiegele. A. Koch. 480
Rösch, Die Beziehungen der Staatsgewalt zur kathol. Kirche in den beiden hohenzollern'schen Fürstentümern. Sägmüller. 642
Saltet, Les réordinations. Funk 629
Samaran et Mollat, La fiscalité pontificale. Funk . . 123
Sattel, Martin Deutingers Gotteslehre. W. Koch. 140
Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher im Mittelalter. A. Koch . 141
Schell, Apologie des Christentums. W. Koch 134
Schleiniger, Grundzüge der Beredsamkeit. A. Koch 141
Schmetz, Das Glück im Heim. A. Koch 305
Schmidt, Der Kampf um die sittliche Welt. A. Koch . . . 477
Sebastianelli, Praelectiones iuris canonici. Sägmüller. 150
Semaria, La messa. Funk 299
Souter, The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul. Dentler 619
Stapper, Die älteste Agende des Bistums Münster. Funk. 299
Steinhuber, Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum. Funk 628
Strehler-Hoffmann, Friedensblätter. A. Koch . . . 637
Ter-Mekerttschian, Des Irenäus Schrift „zum Erweise der Wahrheit der apostolischen Verkündigung". Belser . . . 616
Tröltsch, Die Trennung von Kirche und Staat. Sägmüller. 486
Turmel, Histoire de la Théologie positive. W. Koch . . . 471
Ude, Monistische oder teleologische Weltanschauung? Baur . . 641
Vogelsang, Monatsschrift für christliche Sozialreform. A. Koch. 635
Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre. Baur 491
Weber, Die römischen Katakomben. Funk 464
Weiß B., Der erste Petrusbrief und die neuere Kritik. Belser. 613
Wernz, Ius decretalium. Sägmüller 313
Wieland, Mensa und Confessio. Funk 464
Wittmann, Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Baur 314

Seite
Wohlenberg, Die Pastoralbriefe. Belser 285
Zellinger, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Belser 435

III. Analekten.

Matthias Grünewald (158). Die Kardinäle (159). Herders Konversations-Lexikon (160). Zur Eucharistielehre der Didache (492). Mensch und Tier vor Jahve eins? (493). Zu Irenäus Adv. haver. III, 3, 2 (647). Papst und Konzil im ersten Jahrtausend (648). Bußstationen (650). Das Amt des monarchianischen Bischofs (651). Bonifaz VIII (652). Der Ursprung des Tischtitels (653). Eulogius Schneider (654). Die pseudoisidorische Frage (655).

I.

Abhandlungen.

1.

Beiträge zur Erklärung des Johannesevangeliums.

Von Pf. van Bebber und Prof. Belser.

In der literarischen Beilage zur Kölnischen Volkszeitung (Nr. 33, 1905) wurde der neue Kommentar zum 4. Evangelium angezeigt, und dabei unter Berufung auf ein Wort in der Bibl. Zeitschrift (II 195) als Schwäche hervorgehoben, daß der Verfasser „voll Vertrauen den Eingebungen des Augenblickes folgt und geneigt ist, zu wagen, ohne viel zu wägen.“ Dem gegenüber darf versichert werden, daß die in der Vorrede zum Kommentar hervorgehobenen, dem gemeinten Kritiker anstößigen neuen Auffassungen des Johannesevangeliums keineswegs Eingebungen des Augenblickes, sondern das Resultat eines mehr als dreißigjährigen exegetischen und chronologischen Studiums sind und in einem umfangreichen Manuskript niedergelegt wurden, welches das nonum prematur in annum längst überschritten hatte, ehe es zur Verwertung in der Oeffentlichkeit kam.

Daß die neuen Auffassungen mehr oder weniger beanstandet werden würden, war vorauszusehen. Interessant aber waren die mehrfach sich widersprechenden Beurteilungen. Es seien

einige Proben angeführt. Die Beziehung von *χάρις* Joh. 1, 14 findet der Rezensent in den Stimmen von Maria Laach (1906 H. 2 S. 219) neu und interessant; jener in der Linzer Quartalschr. (1906 H. 2 S. 138) spöttelt darüber: „Christus voll der Eucharistie" ist ein unvollziehbarer Gedanke. Gewiß; aber weder in der Uebersetzung noch in der Erklärung findet sich dieser Nonsens, vielmehr: „voll der Gnade" sc. wie sie in dem Sakramente der Eucharistie enthalten und allen Gläubigen zum Genusse dargeboten wird. Zu dieser Auslegung wird jeder gedrängt, welcher 1, 16 die Präposition *ἀντί* philologisch richtig zu deuten versteht und die eucharistische Rede Kap. 6 (Verheißung eines wahren Himmelsbrotes anstatt des nach Dt. 18, 18 vom Messias erwarteten mosaischen Mannabrotes) auch nur oberflächlich sich ansieht, und dies um so mehr, wenn noch die von 7, 38 f. gegebene Erklärung[1]) in Betracht gezogen und *ὁ νόμος* 1, 17 in demselben engeren Sinne verstanden wird, wie in dem Ausspruch Jesu 7, 19, welcher der Prologstelle zugrunde liegt (Komm. S. 259). Ein fernerer Punkt. Die Interpretation von 20, 17 findet der Rezensent der Laacher Stimmen (S. 200) durchaus nicht tadelnswert, jener in der Linzer Quartalschr. nennt sie eine Entgleisung, welche die darauffolgenden Ausführungen unangenehm beeinträchtige. Ein dritter Punkt. Meinertz (Wissensch. Beilage zur Germania 1906 Nr. 1) hält dafür, daß der These, die Taufe Jesu 3, 23 sei keine bloße Buß- sondern die Geistestaufe, ein besonderer Grad der Sicherheit zukomme; Dausch erklärt sie in Acht und Bann. Ein vierter Punkt. Bezüglich der Erklärung von 6, 4 und der enge damit zusammenhängenden Theorie von der ein-

1) Komment. S. 268. Leider ist die Stelle Ps. 78, 15 f. unvollständig wiedergegeben. Es fehlt der passus concernens: „und ließ hervorgehen rinnend Wasser aus dem Felsen und herniederfließen, gleich Strömen (LXX: *ποταμοί*), Wasser." Auch in der anderen Psalmstelle (105, 41) haben die LXX: *ποταμοί*, wie das Schriftzitat des Herrn 7, 38.

jährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu kann konstatiert werden, daß sie, wenn auch nirgendwo volle Zustimmung, so doch auf verschiedenen Seiten immer größeres Entgegenkommen findet. So heißt es in der Theologischen Literaturzeitung 1906 Nr. 3 S. 75: „In der Tat verdienen die für Unechtheit von *τὸ πάσχα* 6, 4 geltend gemachten Gründe alle Beachtung, und es bedarf nur noch der Beziehung der namenlosen (?) *ἑορτή* 5, 1 auf Pfingsten und der dann gleichfalls namenlosen (?) 6, 4 auf Laubhütten 7, 2, um der herkömmlichen Anschauung (sc. von einem mehrjährigen Lehramt) allen Boden zu entziehen.“ Andere dagegen wie Dausch und Knabenbauer bleiben entschiedene Gegner der Theorie von dem einen Lehrjahr. Ersterer glaubt dieselbe „in ihrem Herzpunkt“ getroffen und zu Fall gebracht zu haben. Wir hätten nur gewünscht, daß er seine Kritik etwas weniger rhetorisch und etwas mehr sachlich gestaltet hätte; gleichwohl sind wir ihm auch so recht dankbar, wie allen übrigen Rezensenten, soweit sie ihre Bedenken und Einsprüche gegen unsere Aufstellungen zu begründen gesucht haben. Anderseits werden sie wohl gestatten, daß wir die wichtigsten derselben im Folgenden kurz auf ihre Stichhaltigkeit prüfen.

Der Spanier Lino Murillo trat in einer längeren wohlwollenden Besprechung des Johanneskommentars den dort S. 197 ff. angeführten Gründen für ein Lehrjahr entgegen in der Zeitschrift Razón y Fe (1905 S. 252—255), indem er unsere Berufung auf die altkirchliche Tradition für anfechtbar erklärte. Zwar sei Eusebius Kg. III 24 nicht ungünstig und als Stütze für die These verwendbar; aber man dürfe das Zeugnis des Irenäus (II 22) für ein mindestens zweijähriges Lehramt nicht unterschätzen. Dagegen ist schon von andern betont worden, daß Irenäus, welcher mit Vorliebe auf die Tradition rekurriert, in unserer Frage davon gänzlich schweigt und lediglich auf exegetischem Wege die gegnerische

Traditionslehre von einem Lehrjahre als falsch zu erweisen sucht. Wenn er dabei behauptet, Johannes lasse 5, 1 den Herrn secunda vice zum Paschafeste nach Jerusalem hinaufreisen, so findet er damit gegenwärtig kaum noch Zustimmung, da Johannes in diesem Falle statt ἑορτή, man darf sagen, unstreitig τὸ πάσχα geschrieben haben würde. Nach P. E. Nagl und Fr. Schubert soll Irenäus dadurch zu seiner Behauptung gekommen sein bezw. gekommen sein können, daß er 6, 4 τὸ πάσχα gelesen und dieses Pascha mit der ἑορτή 5, 1 indentifiziert, also das temporale ἐγγὺς ἦν 6, 4 = „es war eben vorüber" gefaßt habe. Allein wer das glaubt und andern glaubhaft machen will, müßte doch zu allererst wenigstens einen Beleg für jene Bedeutung des temporalen ἐγγὺς εἶναι aus der griechischen Literatur beibringen und damit zeigen, daß ein derartiges Mißverständnis von seiten eines geborenen Griechen möglich war. Von der Möglichkeit bis zur Wahrscheinlichkeit wäre aber noch immer ein weiter Schritt. Wie L. Fendt neuerdings mit Irenäus und seiner Stellung zu 6, 4 sich abfindet, werden wir später sehen.

P. Knabenbauer findet (Bibl. Zeitschr. 1906 H. 1 S. 38) eine wichtige Instanz gegen das eine Lehrjahr zunächst in dem Ausspruch Jesu Luk. 13, 34: Jerusalem, quoties volui cet. „Es ist," so beginnt er, „nicht uninteressant zu sehen, wie nach der neuen Theorie des einjährigen öffentlichen Wandels Jesu dieser Ausspruch Christi sich ausnimmt." Wenn Kn. hier mit einer gewissen Geringschätzung von der „neuen" Theorie redet, so wird man mit größerem Recht dieselbe als die „uralte" bezeichnen dürfen, da sie in den ersten Jahrhunderten die weitaus vorherrschende war. Sollte der Versuch zu tadeln sein, sie heute wissenschaftlich zu rechtfertigen oder doch als die am besten begründete nachzuweisen? Außer Luk. 13, 22, worauf wir gleich zu sprechen kommen, zieht Kn. noch zwei andere

Schriftstellen heran, die ihm für eine mehrjährige öffentliche Tätigkeit Jesu zu sprechen scheinen, so zunächst den Schlußvers des 4. Evangeliums. Allein die hier gebrauchte Hyperbel ist doch derart, daß man, um sie einigermaßen begreiflich zu finden, gut tut, das *ἄλλα πολλά* nicht bloß auf das öffentliche, sondern das ganze Leben des Herrn zu beziehen, will man nicht das „nihil probat, qui nimium probat" riskieren. Wenn dann Kn. weiterhin die Worte Luk. 13, 7: „Siehe, drei Jahre sind es, seitdem ich komme und Frucht suche an diesem Feigenbaume und finde keine," gegen unsere Theorie und für ein dreijähriges Lehramt benützen will, so macht eben der von Kn. als Zeuge angerufene B. Weiß (S. 486) zu der Stelle die richtige Bemerkung: „Die drei Jahre sind nicht auszubeuten auf drei Amtsjahre Jesu." Das lehrt die Fortsetzung. Nach dem Vorschlag des Gärtners soll dem Feigenbaum zu den drei erfolglos verlaufenen Jahren noch ein weiteres viertes Jahr eingeräumt werden. Da der Weinbergsherr nicht widerspricht, folglich zustimmt, so hätte Jesus nach der Auslegung Kn.s prophezeit, seine öffentliche Wirksamkeit würde vier Jahre dauern und fünf Osterfeste umfassen, Jerusalem aber als unbekehrbar alsbald nach dem fünften Osterfeste mit dem Untergange bestraft werden. Vier Jahre mit fünf Osterfesten sind wohl auch Kn. unbedingt des Guten zu viel. Die vier Jahre in der Parabel sind passend gewählt als das Äußerste, was ein bis zum Alter der Tragfähigkeit gelangter Obstbaum beanspruchen kann, der den kostbaren Boden einnimmt und aussaugt und viele Pflege genießt, dabei aber unfruchtbar bleibt. Sollte die Vierzahl der Jahre noch eine besondere chronologische Beziehung haben, so könnte man diese finden in der Gnadenfrist von vierzig Jahren oder vier Jahrzehnten (30—70 n. Chr.), welche dem jüdischen Volke bewilligt wurde, um sich zu dem Gekreuzigten zu bekehren. Auf keinen Fall

hat die Vierzahl mit der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu etwas zu tun.

Was nun die Worte: Quoties volui .... betrifft, so sprach sie der Herr nach Matth. 23, 37 bei seinem Abschied von Tempel und Stadt in der Karwoche; nach Luk. 13, 34 hätte er sie auch schon früher einmal gesprochen und zwar nach V. 32 f. höchst wahrscheinlich auf seiner Reise zum Tempelweihfeste (vgl. van Bebber, Zur Chronol. d. Lebens Jesu S. 18). Paßte nun das Quoties volui auch für die Zeit vor dem Tempelweihfeste, unter Annahme eines Lehrjahres? Warum nicht? Das Quoties, dies ist wohl zu beachten, zählt nur die Besuche, welche der Herr der Stadt Jerusalem gemacht hat in der liebevollen Absicht, sie zum Glauben an ihn als Messias zu bekehren und dadurch vor dem Untergang zu bewahren, wie eine Henne ihre Küchlein vor den ihnen drohenden Feinden zu schützen sucht. Auf die Dauer der einzelnen Besuche ist bei quoties („wie oft") keine Rücksicht genommen, wie Kn. zu glauben scheint, wenn er schreibt: „nur acht Tage schenkte er (nach Belser) der Stadt." Wenn nun der Herr zu jedem der drei Feste, die bisher eingetroffen waren (Ostern, Pfingsten, Laubhütten), aus dem fernen Galiläa nach Jerusalem hinaufgereist war und zwar jedesmal ohne Erfolg, sollte er dann nicht schon vor dem Tempelweihfest berechtigt gewesen sein zu der Klage: Quoties volui — et tu noluisti! Auch dürfte der Herr noch genauer gerechnet haben. Nach Joh. 8, 1 verließ er, nachdem er bei Gelegenheit der Wasserprozession eine gewaltige Rede gehalten hatte, die Stadt Jerusalem und begab sich zum Ölberge, um dann am folgenden Tage die Stadt und den Tempel wieder aufzusuchen. Ein Vergleich von Matth. 21, 17 (Luk. 24, 50) mit Joh. 18, 2 (Luk. 21, 38; 22, 39) macht es wahrscheinlich, daß der ganze Ölberg zu der Dorfschaft Bethanien gehörte. Dem steht nicht entgegen die topographische

Notiz Joh. 11, 18; denn diese will offenbar die Entfernung vom Hause des Lazarus bis zur Stadt Jerusalem angeben. An eine Einkehr Jesu in das Haus des Lazarus ist nun 8, 1 nicht zu denken; denn in diesem Falle hätte er am folgenden Tage, dem sabbatlichen Exhodionfeste (22. Tisri) nicht den Weg von 15 Stadien zurücklegen dürfen. Dagegen werden wir schwerlich fehlgehen mit der Annahme, daß der Herr vom Abend des 7, 14 gemeinten Tages (18. Tisri) bis zum 21. Tisri (7, 37) bei der Bethanischen Familie in einer Laubhütte zugebracht habe, im Hinblick auf Stellen wie Luk. 10, 38 und Joh. 12, 1. 11, 11 (Lazarus unser Gastfreund). Das ergäbe schon für Laubhütten allein einen dreimaligen Besuch der Stadt Jerusalem. Sodann hat der Herr die erste Tempelreinigung an einem der Vortage vor dem Osterfeste (15. Nisan) vorgenommen, wie aus Joh. 2, 13—24 erhellt. Was hindert uns, anzunehmen, daß er schon damals die Gewohnheit angenommen habe, abends die Stadt zu verlassen und in einem Nachbarort die Nächte zuzubringen? Somit erhielten wir binnen 3/4 Jahr mindestens einen sechsmaligen Besuch der Stadt. Sollte das nicht auch Kn. vollauf genügen zur Erklärung des Quoties? Aber vermutlich findet er diese Rechnung zu subtil und läßt nur eigentliche Festreisen nach Judäa und Jerusalem gelten. Stellen wir uns einmal auf seinen Standpunkt. Er nimmt drei volle Lehrjahre mit vier Osterfesten (Joh. 2, 13. 5, 1. 6, 4. 13, 1) an und läßt den Herrn im Monat Dezember am Jakobsbrunnen weilen (Laach. Stimmen 1898 S. 434). Dabei dürfte er mit allen Exegeten der Ansicht sein, daß das Laubhüttenfest Joh. 7, 2 und das Tempelweihfest Joh. 10, 22 dem letzten Lebensjahre Jesu angehörten. Wenn er nun aber glauben sollte, in dem Zeitraume von mehr als 2 1/2 Jahren Festreisen in Hülle und Fülle annehmen zu dürfen, so ist er im Irrtum. Es könnte nämlich der Herr in diesem ganzen

Zeitraum keine anderen Festreisen nach Jerusalem gemacht haben, als die drei, deren der vierte Evangelist ausdrücklich Erwähnung tut. Beweis. Nach Joh. 4, 45 nahmen die Galiläer Jesum gläubig auf, weil sie alles das (sc. Wunderbare) gesehen hatten, was er auf dem Feste (*ἐν τῇ ἑορτῇ*) getan hatte, da auch sie auf das Fest (*εἰς τὴν ἑορτήν*) gekommen waren. Mit dem Feste ist, wie niemand im Ernste wird bestreiten können, das 2, 13. 23 genannte Osterfest gemeint. Da nun die Galiläer, als nicht zur Diaspora gehörig, auch auf das Pfingst- und Laubhüttenfest zu gehen pflegten (Jos. A. 4, 8, 7. 20, 6, 1; Jüd. Kr. 2, 3, 1. 2, 12, 3; Luk. 13, 1; Joh. 7, 3) und in jenem Jahre um so weniger gefehlt haben würden, da sie erwarten mußten, ihren Landsmann dort wiederum wie auf dem Osterfeste als Wundertäter auftreten zu sehen, so folgt, daß jener nach dem Osterfeste (2, 13) bis zu seiner Übersiedelung nach Galiläa keinerlei Festwunder in Jerusalem verrichtet hat. Bestätigt wird dies durch das Schweigen des Evangelisten Johannes; denn aus seinem ganzen Evangelienbericht und namentlich aus dem Rückblick 12, 37 ff. erhellt klar seine Tendenz, nachzuweisen, daß der Herr nicht bloß vor galiläischen Bauern und Fischern, sondern auch vor Leuten von Bildung aus Judäa und insbesondere vor den Hierarchen (*οἱ Ἰουδαῖοι*) auf den Festen in der Hauptstadt als wundertätiger Messias aufgetreten sei. Es ist derselbe Gedanke, den der Herr 15, 24 ausspricht. Aber könnte dieser nicht doch auf den angeblichen Festen (Pfingsten und Laubhütten) erschienen sein, bloß um Lehrvorträge zu halten? Dies ist nicht nur an sich in hohem Grade unwahrscheinlich, sondern auch unvereinbar mit dem Schweigen des Johannes. Denn dieser wollte, wie schon die Alten erkannten (vgl. Eusebius Kg. III 23), in den (4) ersten Kapiteln seines Evangeliums die Lücke ausfüllen, welche die Synoptiker zwischen der dreifachen

Versuchung Jesu durch den Satan und seiner Übersiedelung nach Kapharnaum (Matth. 4, 13) gelassen hatten. Dabei geht Johannes möglichst ins Detail; fast tagebuchartig beschreibt er die Reise Jesu, auf der er selbst sein ständiger Begleiter gewesen sein muß, von Bethanien jenseits des Jordan nach Kana in Galiläa und von da über Kapharnaum nach Jerusalem zum Osterfeste und wieder zurück nach demselben Kana. Zugleich ist er darauf bedacht, die zahlreichen Aussprüche zu verzeichnen, durch welche der Herr sein höheres Wissen und Wesen offenbarte. Sollte der Herr nun nicht in den supponierten Festreden irgend etwas gesagt haben, was Johannes für den genannten Zweck (20, 31) hätte verwerten können? Oder dürfen wir etwa annehmen, er und seine Mitjünger seien in der Landschaft Judäa zurückgeblieben und hätten ihren Meister allein zu den in Rede stehenden Festen gehen lassen, so daß sie nicht Zeugen seiner Festreden sein konnten? Das eine wie das andere halten wir für ausgeschlossen. Kurz, ließe sich beweisen, daß die Reise Jesu durch Samarien nach Galiläa (Joh. 4) erst in den Monat Dezember fiel, dann hat er die beiden auf Ostern (2, 23) folgenden Hauptfeste Pfingsten und Laubhütten nicht besucht. Kam ferner der Herr erst im Laufe des Dezember nach Galiläa, dann läßt die synoptische Relation nicht daran denken, daß er noch in demselben Monat nach Jerusalem zum Tempelweihfeste (25. Kislev) gereist sei. Daß er aber nach Ignorierung des Pfingst-, Laubhütten- und Tempelweihfestes zu dem folgenden Purimfeste gekommen sei, das nur einen Monat vom folgenden Osterfeste abstand, wird auch Kn. schwerlich annehmen wollen, da er unter der ἑορτή 5, 1, zu der Jesus hinaufreiste, eben jenes Osterfest versteht. Nach der Erklärung, welche Kn. und andere von Joh. 7, 1 ff. geben, kann der Herr das von ihnen so genannte dritte Osterfest (6, 4) sowie das ihm folgende Pfingstfest nicht

besucht haben, wie dies denn allgemein zugegeben wird und zugegeben werden muß, wenn man τὸ πάσχα 6, 4 für ursprünglich oder doch mit Dausch für eine richtige Glosse hält. Aber auch die auf das vermeintliche zweite Osterfest 5, 1 folgenden vier Feste (Pfingsten, Laubhütten, Tempelweihe, Purim) würde der Herr höchst wahrscheinlich unbesucht gelassen haben. Beim Abschied nämlich von dem Feste 5, 1 prophezeit er (5, 39. 46 f.) den Hierarchen, daß er die Weissagung des Moses (Deut. 18, 18), der allgemeinen Erwartung der Juden entsprechend (Joh. 1, 46. 6, 6. 14. 30 ff. Matth. 16, 1), durch eine wunderbare Volksspeisung erfüllen, trotzdem aber auf Unglauben seitens der Hierarchen stoßen werde. Die Erfüllung dieser Prophetie des Herrn berichtet Johannes sofort 6, 1 ff. Nach Kn. wäre dieselbe erst nahezu ein Jahr nach der Prophetie erfolgt. Dies wäre doch nur erklärlich, wenn der Herr in der Zwischenzeit kein Fest in Jerusalem besucht und so keine Gelegenheit gehabt hätte, den Hierarchen das Speisewunder als demnächst bevorstehend anzukündigen. Auf dasselbe Resultat (Nichtbesuch von vier Festen hintereinander: Pfingsten, Laubhütten, Tempelweihe, Purim) würde der Umstand führen, daß der Herr am Laubhüttenfeste (7, 23) in seinen Auseinandersetzungen mit dem Hierarchen über seine Sabbatheilungen auf die Heilung des Paralytischen „Ostern" 5, 1 zurückgreift. Also nur drei Feste hätte er in $2^3/_4$ Jahren besucht, dagegen zehn Feste und darunter sechs Hauptfeste gänzlich ignoriert. Wie paßte da in seinem Munde das Jerusalem quoties volui Luk. 13, 34? [1])

Nicht viel weniger verhängnisvoll erweist sich dies quoties für die gegenwärtig bevorzugte Anschauung, unter der ἑορτή

1) Drummond (An inquiry into the character and authorship of the fourth Gospel, (London 1903 S. 43 ff.) erachtet das Quoties volui überhaupt als völlig unbrauchbar, um ein mehrjähriges Wirken Jesu zu begründen: Jesus sage nicht: wie oft kam ich nach Jerusalem und appellierte an dich, sondern wie oft wollte ich hinaufkommen, du aber wolltest nicht, d. h. ich wollte oft kommen, wußte aber, daß mich da keine gute Aufnahme erwartet.

5, 1 sei ein Purimfest zu verstehen. In diesem Falle erhielten wir ein zweijähriges Lehramt (Bibl. Zeitschr. 1906 H. 1 S. 52. 60). Aber auch hier kämen auf acht Feste in 1³/₄ Jahren nur drei, welche sich des Besuches Jesu zu erfreuen gehabt hätten, und zwar nur zwei Hauptfeste: Ostern (2, 23) und Laubhütten (7, 2); das dritte Fest (5, 1) wäre von allen jüdischen Festen das unbedeutendste, das Purim, welches, bloß einen Monat vom folgenden Paschafeste abstehend, gewiß nur Festpilger aus der nächsten Umgebung der Hauptstadt in deren Mauern zu versammeln pflegte. Zudem hatte es mehr profanen als religiösen Charakter. Zwar las man im Tempel wie in den Synagogen der *οἰκουμένη* (Jos. A. 11, 6, 13) das Buch Esther, unter zahlreichen Verwünschungen des Aman; im übrigen verlegte man sich auf Eß- und Trinkgelage (Gemara Megill. 7, 2). Daher hat wohl der Herr gegen Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit sich darauf beschränkt, aus Anlaß des Purimfestes nach Judäa zu reisen bis vor die Tore Jerusalems und angesichts von Purimfestpilgern aus der Landschaft Judäa das Wunder der Erweckung des Lazarus zu verrichten, um dann sofort, ohne Stadt und Tempel zu besuchen, nach Ephraim sich zurückzuziehen (vgl. Komm. zu Joh. 11, 1—54).

Daß Joh. 5, 1 nicht an ein Purim zu denken ist, dafür spricht noch Folgendes. Der Tag war ein Sabbat (5, 9), aber nicht etwa zufällig ein Wochensabbat, da das Baden (im Bethesdateich) an ihm für erlaubt galt (vgl. Quartalschr. 1902 S. 23 f.), sondern ein Festsabbat, und zwar höchst wahrscheinlich ein solcher der von Moses eingesetzten drei Feste, da an ihm das Lastentragen außerhalb allseitig geschlossener Räume (Häuser, Zelte) nach der herrschenden pharisäischen Schriftauslegung aufs strengste verpönt war (5, 10). Zu dieser Klasse von Festen kann aber das Purim gar nicht gehört haben, da es Sitte der Juden war, Eßportionen sich gegen-

seitig zuzuschicken, also über die Straße tragen zu lassen (Esth. 9, 22; Jos. A. 11, 6, 13). Die durch menschliche Autorität angeordneten Purimtage werden daher nur Halbfesttage gewesen sein, wie z. B. die Tage vom 16.—20. Nisan, wo man in Festkleidern einherging und der Muße pflegte, ohne an die Strenge des Sabbatgesetzes gebunden zu sein. Dasselbe darf auch von den acht Tagen des durch menschliche Autorität angeordneten Tempelweihfestes vermutet werden.

Hiernach paßt das quoties volui ungleich besser zu einem Lehrjahr, als zu zweien oder gar dreien. Dazu kommt Joh. 18, 20[b], wo der Herr deutlich zu verstehen gibt, daß er öffentlich gelehrt habe wie an allen Wochensabbaten in den Synagogen, so auch an allen Festen im Tempel, wo alle Juden zusammenkämen, was mit andern Worten heißt, daß er während seines öffentlichen Lehramtes an keinem Oster-, Pfingst- und Laubhüttenfeste Stadt und Tempel unbesucht gelassen habe. Das trifft nach dem Gesagten nur zu, wenn das Fest 5, 1 das auf Ostern (2, 13. 23. 4, 35) folgende Pfingstfest (*ἑορτή*=asartha) und das 6, 4 erwähnte „Hauptfest der Juden" nicht ein Osterfest war, wie die spätere Glosse *τὸ πάσχα* will, sondern mit dem 7, 2 genannten und als „das Hauptfest der Juden" bezeichneten Laubhüttenfest zusammenfiel. Gegen den Nichtbesuch von Hauptfesten seitens des Herrn wendet sich unter den neueren Gelehrten auch der Engländer Sanday (The Criticism of the fourth Gospel S. 117 f.): „Es ist völlig unwahrscheinlich, daß ein frommer Jude, der im hl. Lande selbst lebte, es wiederholt versäumt hätte, die Feste zu besuchen, und dies im Verlauf einer direkt an seine Landsleute gerichteten religiösen Mission." Freilich verweist uns Dausch (Bibl. Zeitschr. 1906 S. 52. 54) auf Joh. 7, 1 und 11, 56, um den Nichtbesuch von zwei Hauptfesten (Ostern und Pfingsten) zu erweisen. Allein 11, 56 übersah er das *ἐζήτουν τὸν Ἰησοῦν*,

was das gerade Gegenteil von dem nahe legt, was Dausch aus der zweifelnden Frage der Osterpilger schließen will. Was aber 7, 1 betrifft, so hat er zunächst die im Kommentar (S. 249) gegebene Erklärung unrichtig wiedergegeben, da dort das Nichtwandelnwollen in Judäa keineswegs bloß auf das *περιεπάτει* bezogen wurde, sondern auf die ganze Zeit, welche Jesus bisher in Galiläa zugebracht hatte. Weiterhin teilt er augenscheinlich den doppelten Irrtum, erstens als ob das *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν* gleichbedeutend sei mit *εἰς τὴν Ἰουδαίαν ὑπάγειν* (vgl. Vulgata) oder dies mit einschließe; zweitens, als sei zu den Worten: „weil die Hierarchen ihn zu töten suchten“, der Gedanke zu supplieren: „und Jesus der Todesgefahr ausweichen mußte.“ So lange der ihm vom Vater zum Wandeln und Wirken beschiedene zwölfstündige „Tag“ lief und die letzte „Stunde“ desselben nicht gekommen war, konnte ihm, wie er selbst (11, 9) versicherte, und die Erfahrung lehrte, niemand etwas anhaben, weder die Hierarchen in Judäa und Jerusalem auf den Festen, noch die Nazarethaner (Luk. 4, 30), noch der Vierfürst Herodes (Luk. 13, 31 ff.). Das landläufige Mißverständnis von Joh. 7, 1 hat aber seinen Hauptgrund darin, daß man den Kontext dieses Verses mit dem Folgenden ganz außer acht ließ und die Tendenz verkannte, die Johannes Kap. 7 verfolgte, wie im Mainzer Katholik (1899, Märzheft, S. 211 ff.) weitläufiger dargelegt ist. Jetzt, wo der lange (nur durch den Festbesuch 5, 1 unterbrochene) Aufenthalt Jesu in Galiläa vorläufig zu Ende ging, wollte Johannes die so nahe liegende und von den Christenfeinden wohl oft erhobene Frage beantworten, warum Jesus so lange in Galiläa wandelte und wirkte, fern von Judäa, dem Sitze der Hierarchie und des echten Samens Abrahams (8, 33). Durch Beantwortung dieser Frage und durch die ganze folgende Erzählung sollte das übernatürliche göttliche Wissen Jesu illu-

striert werden. Der Sinn von 7, 1 f. wird daher sein: Nach seiner Rede in Kapharnaum setzte Jesus seine Wanderungen in Galiläa, die er bald nach dem Osterfeste (2, 23. 4, 45) begonnen hatte (4, 3), noch weiter fort; denn wie er gleich anfangs (4, 44) selber angedeutet hatte, wollte er überhaupt nicht in Judäa wandeln, weil die Hierarchen mit dem geheimen Plane umgingen, ihn dort zu töten (5, 16. 18), und er als Sohn Gottes dieses wußte und schon durch die Tat, sein Entweichen aus Judäa und sein fast beständiges Wandeln in Galiläa den Hierarchen zu erkennen geben wollte, daß ihre Werke böse seien (V. 7). Es war aber, wie (6, 4) schon gesagt, nahe das Hauptfest der Juden, das (siebentägige) Laubhüttenfest; der Abreisetermin drängte, während Jesus noch immer in Galiläa fortwandelte und sich den Anschein gab, als beabsichtige er nicht, zu diesem Feste hinaufzureisen, sondern während desselben in dem nun fast menschenleer gewordenen Galiläa (ἐν κρυπτῷ) seine messianischen Wundertaten zu verrichten. Daher interpellierten ihn seine Brüder und forderten ihn auf, mit ihnen zum Feste zu gehen, um auf ihm angesichts der abgefallenen judäischen Jünger (6, 66) sowie der versammelten jüdischen Welt und ihrer Repräsentanten, des hohen Rates, als Messiaskönig sich zu manifestieren. Der Herr erwiderte ihnen, daß er auf dieses Fest nicht gehen werde, um es durch seine Wundertätigkeit zu verherrlichen, wie sie wollten — hatte er das ja schon antizipiert durch das auch vor Judäern im Hinblick auf das Laubhüttenfest (6, 4) verrichtete Speisewunder in der Wüste —, sondern auf das folgende Exhodionfest (22. Tisri). Er blieb, bis die Brüder in Jerusalem angekommen waren (V. 9), also noch 3—4 Tage. Alsdann reiste er zwar hinauf, aber gleichsam im Verborgenen. Dieses sein Benehmen diente demselben Zweck, wie sein langes Verweilen in Galiläa; Jesus wollte dadurch seinen Todfeinden in

Jerusalem deutlich anzeigen daß er um ihre geheimen Mordanschläge und Hinterhalte in Judäa sehr wohl wisse, um dann dieselben sofort bei seiner Ankunft in der Mitte des Festes öffentlich vor den staunenden Festpilgern zu enthüllen V. 19 f.) und seine Gegner schließlich dahin zu bringen, daß sie ihre wahre Gesinnung auch offen durch Handlungen betätigten (8, 59), so daß diejenigen, welche seine Eröffnungen für Wahnsinn erklärten (V. 19), sich von der Wahrheit derselben überzeugen konnten. So im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden (4, 1—6, 71) und dem Nachfolgenden aufgefaßt, spricht 7, 1 nicht nur nicht gegen, sondern für die Indentität der 6, 4 und 7, 2 genannten Feste.

Aber hören wir Dausch weiter. Freilich muß er selbst notgedrungen zugeben, daß *τὸ πάσχα* 6, 4 später, etwa im 4. Jahrhundert, interpoliert ist, doch will er die Interpolation für eine richtige angesehen wissen. Um nun die unbequeme Apposition: „das Fest der Juden“ los zu werden, möchte er am liebsten den ganzen V. 4 für eine spätere Glosse erklären. Indes ahnte er wohl, daß er auf Beifall schwerlich zu rechnen habe. Während die Einschwärzung des bloßen Festnamens *τὸ πάσχα* in die Textausgaben sich leicht begreift aus dem ganz natürlichen Bestreben der Abschreiber und Leser, das hier erwähnte Fest deutlich benannt zu sehen, wäre es unbegreiflich, wie man allerwärts dazu gekommen sein sollte, eine chronologische Notiz in der vorliegenden Form gleichsam als Parenthese zu interpolieren, wozu anscheinend gar kein Bedürfnis vorlag. Dazu kommt, daß Origenes, wie wir noch sehen werden, V. 4, aber ohne *τὸ πάσχα*, gelesen haben muß. Wie findet sich nun Dausch damit ab? „Gesetzt,“ sagt er, „der ganz unbestimmte Ausdruck ‚das Fest der Juden‘ 6, 4 könnte sich im Sinne der Juden auf das Laubhüttenfest beziehen, läßt sich dieser Sprachgebrauch auch für die urchristliche Zeit, für Johannes, nach-

weisen? Und wenn auch, durfte Johannes bei seinen Lesern solche Voraussetzungen machen? Es heißt jede vernünftige Erklärung eines Autors unmöglich machen, wenn man immer wieder darauf reflektiert, der Evangelist werde seinen nächsten Lesern schon Aufschlüsse gegeben haben. Hat Johannes einmal ein Evangelium schreiben wollen, dann mußte er auch die literarischen Bedingungen eines normalen Verständnisses erfüllen! Die Sache wird noch bedenklicher, wenn derselbe Autor ein und dasselbe Fest das erstemal unbestimmt Jo 6, 4, das zweitemal bestimmt Jo 7, 2 einführen soll." Hier muß zunächst entschieden bestritten werden, daß der Ausdruck ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων unbestimmt sei. Derselbe kann sprachlich nur heißen: Das einzige Fest der Juden, oder, da diese, wie männiglich bekannt, mehrere Feste hatten, das Fest kateχochen oder das Hauptfest der Juden (Meyer, Weiß, Bisping zu 6, 4). Das war aber nicht das Osterfest, wie bei den Christen, was der Interpolator von τὸ πάσχα geglaubt haben wird, sondern Laubhütten. Das bezeugen Philo, Josephus, Plutarch und der Talmud. Ja schon im A. T. war die Bezeichnung „das Fest" für Laubhütten sozusagen zum nomen proprium geworden (vgl. WBB. v. Gesenius, Fürst, Siegfried-Stade). Auch Josephus war an diese Ausdrucksweise ebenso gewöhnt, wie die Talmudisten (vgl. Jos. A. 13, 13, 5. 14, 11, 5. 20, 9, 3; Jüd. Kr. 2, 12, 3 vgl. 6). Was Wunder, wenn der Evangelist Johannes gleichfalls sich 6, 4 derselben Festbezeichnung bediente, die ihm als geborenen Palästinenser geläufig war. Wenn er aber 7, 2 zu dem einen Namen des Festes noch den zweiten σκηνοπηγία hinzufügt, so tut er das nicht, um seinen Lesern den ersteren zu erklären, sondern um ihnen einen Wink zu geben, wie sie den gleich folgenden Ausspruch Jesu V. 8 aufzufassen und den scheinbaren Widerspruch dieser Worte mit seinem Tun (V. 10) zu lösen hätten (Kom-

ment. S. 254). Ob aber Johannes wohl bei seinen kleinasiatischen Lesern das richtige Verständnis 6, 4 voraussetzen durfte? Allerdings. Die jüdischen Feste wurden von den Juden auch in der Diaspora gefeiert, soweit dies ohne Tempel und Altar möglich war. Dabei beschränkte sich die Feier des Laubhüttenfestes nicht wie die der übrigen Feste auf das Innere der Häuser und Synagogen, sondern trat in die Öffentlichkeit, indem man draußen im Freien Laubhütten baute und darin 7 (später wegen Verdoppelung des 15. Tisri 8) Tage überaus fröhlich feierte (Philo ad Flacc. 14; Mischna Succa 2, 1; Rosch hasseh. 4, 3; Maimonid. Hilk. Succa 6, 13). Daher konnte es nicht fehlen, daß in jenen Gegenden, wo, wie in Kleinasien, die Juden stark vertreten waren, auch die Heiden mit den jüdischen Festen, wenn gleich nur oberflächlich bekannt wurden und wie z. B. Plutarch (Symp. 4, 6) wußten, daß das im Herbst gefeierte und nach den Laubhütten benannte Fest als das Hauptfest von den Juden betrachtet wurde; dies umsomehr, als das Judentum eine große Anziehungskraft ausübte und zahlreiche Heiden, namentlich unter den Frauen, bewog, die jüdischen Sabbate und Feste mitzufeiern (vgl. Friedländer Sittengesch. III 515 f.). Aber nehmen wir einmal das Unwahrscheinliche an, die Heidenchristen unter den Adressaten des 4. Evangeliums hätten von Haus aus keinerlei Kenntnis von den jüdischen Festen besessen, ist es denn in der Tat so mißlich anzunehmen, daß sie durch den langjährigen mündlichen Unterricht des Evangelisten in die Kenntnis jener Feste so weit eingeweiht worden seien, als notwendig war, um das damit so vielfach verflochtene Leben Jesu verstehen zu können? Freilich hätte Johannes auch für die nach ihm gekommenen Generationen geschrieben, so wären die Bedenken von D. gerechtfertigt. Als er aber hochbetagt sein Evangelium schrieb, muß er selber noch den Glauben der Brüder geteilt haben,

daß er die Parusie des Herrn erleben würde (Joh. 21, 22; 1. Joh. 2, 28). Daher hatte er beim Schreiben keine andern Leser im Auge, als seine am Schluß des ursprünglichen Evangeliums (20, 31) angeredeten geistigen „Kinder", die er jahrelang über Jesu Lehren und Taten unterrichtet hatte und die, wie er in seinem Begleitschreiben (2, 20) sagt, alles wußten. Darum konnte es sich für ihn nur darum handeln, das mündlich Verkündigte kurz und auszüglich zusammenzustellen zu einem apologetischen Leitfaden, um die Seinigen in der schweren Endzeit (1. Joh. 2, 18), wo er wegen zunehmender Körperschwäche dem Dienste des Wortes nicht mehr nach Wunsch obliegen konnte, in den Stand zu setzen, die Angriffe der „Antichristen" auf ihren Glauben an die Messianität und Gottheit Jesu siegreich zurückzuschlagen. Die Frage aber, wie weit er in der kompendiösen Zusammenfassung seiner mündlichen Geschichtsvorträge in jedem einzelnen Falle gehen sollte, war für ihn keine leichte, da hier der Willkür ein großer Spielraum gelassen war. So ließ er sich einige Male gehen und machte erläuternde Bemerkungen, die für seine Leser gewiß nicht notwendig waren (1, 42. 4, 25. 9, 23. 14, 22). Allein das sind seltene Ausnahmen im Vergleich mit den zahllosen Fällen, welche einen vorgängigen mündlichen Unterricht voraussetzen. Schon gleich der Prolog über den Logos gehört hierhin. Um fernere Beispiele anzuführen, setzt Johannes voraus, daß seine Leser schon wußten, warum er 1, 44 f. die Einladung Jesu an Philippus wörtlich mitteilt und dazu bemerkt, daß dieser aus Bethsaida, der Stadt des Andreas und Petrus, war; sodann was es auf sich hatte mit der Ortschaft Salim (3, 23), mit dem Heilteich in Jerusalem und seinen Benennungen Schafteich und Bethesda (5, 2), mit der Verdolmetschung von Siloam (9, 7), mit der Maria, die Jesu Füße salbte und mit ihren Haaren trocknete (11, 2), mit dem Verwandtschaftsverhältnisse

der 19, 25 genannten Frauen, mit der Unterscheidung von Wochen- und Festsabbat (19, 31), mit der an Deut. 18, 15. 18 sich knüpfenden messianischen Erwartungen der Juden zur Zeit Jesu (1, 45. 5, 46. 6, 6. 14. 31. 49. 7, 19. 38. 1, 17), mit der *γραφή* 2, 22. 20, 9 und so vielen dunklen Aussprüchen des Herrn, die noch immer den Scharfsinn der Schriftforscher herausfordern (1, 51. 3, 8. 12. 4, 23 f. 5, 17. 37. 6, 26 ff. 7, 34. 8, 56. 9, 4. 10, 18. 11, 9 f. 12, 7. 13, 32. 17, 17 ff.). Was aber speziell das Laubhüttenfest betrifft, so setzte Johannes 7, 37 f. eine weitgehende Kenntnis über dieses Fest und seine großen messianischen Zeremonien bei seinen Lesern voraus. Sie mußten schon wissen, was wir zufällig aus dem Talmud erfahren, daß der siebente und letzte Tag des Festes der große („das große Hosanna") hieß, weil an ihm zum letztenmal mit gesteigerter Solemnität unter Palmenschwenken und Hosannagesang („Hosanna dem Sohne Davids") Trinkwasser geschöpft wurde aus der lebendigen Quelle Siloe als dem Abbild jener wunderbaren Quelle, die Moses in der Wüste aus dem Felsen schlug, so daß, wie die Schrift (Ps. 78, 15) sagt, die Wasser wie Ströme flossen (s. S. 2). Auch waren die Leser mündlich dahin belehrt, daß die festfeiernden Juden in der Siloequelle zugleich ein Vorbild erblickten von den Gnadenströmen des hl. Geistes, die sie nach Deut. 18, 18 vom Messias als dem einem Moses ähnlichen Propheten (V. 40) erwarteten, so daß der Herr hier ihre Deutung der Schrift einfach akzeptieren konnte und nicht erst nötig hatte, eine Korrektur eintreten zu lassen, wie 6, 30 ff. bezüglich der Mannaspende des Moses (vgl. Joh. 1, 16 u. oben S. 2). Ganz verfehlt ist, um das hier einzuflechten, die Auffassung von Dausch, als hätten die Opponenten Jesu 6, 30 f. ein die Mannaspende des Moses überbietendes Zeichen von Jesus verlangt, um auf Grund von Deut. 18, 18 an ihn glauben

zu können (a. a. O. S. 53). Was sie wollten, war eine wunderbare Speisung nicht mit irdischem Brot (Gerstenbrot), sondern mit Manna oder Himmelsbrot, wie es Moses aus dem Wolkenhimmel hatte regnen lassen, worauf der Herr erklärte, daß er in vollkommener Erfüllung der Prophetie Deut. 18, 18 den Moses noch weit überbieten werde durch Spendung eines wahren, vom Throne des Vaters kommenden Himmelsbrotes. Daß die schriftgelehrten Hierarchen (οἱ Ἰουδαῖοι V. 41. 52) ein mosaisches Mannawunder und nicht etwas darüber Hinausgehendes forderten, hätte D. auch aus der Fortsetzung der Rede Jesu (V. 49. 58) leicht ersehen können. Das grobe Mißverständnis hat dann seinen Blick so sehr getrübt, daß er die offen zutage liegende Gedankenverbindung zwischen dem Schluß des fünften mit dem sechsten Kapitel nicht zu erkennen ermochte.

Nicht minder verfehlt ist die Erklärung, welche er (S. 55) von Joh. 6, 15 gibt, um das Speisewunder mit Rücksicht auf das V. 16 und Mark. 6, 39 erwähnte grüne Gras ins Frühjahr, in die Zeit vor Ostern (6, 4) verlegen zu können. Das Speisewunder soll der Herr auf der Höhe verrichtet und dann vor den Nachstellungen der Volksmenge sich tiefer ins Gebirge (εἰς τὸ ὄρος) geflüchtet haben! Das ist die Auffassung von B. Weiß, die aber schon von Keil und Schanz genügend widerlegt ist. Wie bereits Augustin sah und Keil und Schanz darlegen, hat der Herr das Speisewunder nicht auf der Höhe, sondern am Fuße des Berges verrichtet, um dann nach förmlicher Entlassung des Volkes (Matth. 14, 22 f.) allein (μόνος) sich wiederum (πάλιν) auf den Berg (εἰς τὸ ὄρος vgl. V. 3 u. zu εἰς statt ἐπί Matth. 5, 1. 6, 8. 15, 29. 17, 1; Luk. 9, 28, auch oft bei Klassikern) zurückzuziehen, denselben Berg, den er gleich anfangs bestiegen hatte, um schon von weitem von den heranrückenden Tausenden gesehen werden zu können. Was

liegt dann aber näher, als mit dem Dichter Juvenkus (Evang. III 74) anzunehmen, daß die Speisung in einem der Täler oder Wadis stattfand, deren es auf der Nordostseite des Sees mehrere gibt und die nach einem vorzüglichen Kenner jener Gegend, Ingenieur Schumacher (ZDPV. IX 3, 4 S. 214 f.) nur in weniger wasserreichen Jahren im Sommer ganz oder teilweise austrocknen. Da im Dscholan schon gegen Ende August Regen zu fallen pflegt und die Gebirgsbäche anschwillt (S. 221 f.), konnte es in einem solchen schattigen Bachtale kurz vor Laubhütten recht wohl frisches grünes Gras geben, während auf den Bergeshöhen aller Graswuchs durch die Sommerhitze versengt war und noch immer einer toten Einöde glich (Mark. 6, 35). Nun erklärt sich auch erst recht, weshalb Johannes es eigens hervorhob, daß an dem Orte, wo die Volksmenge sich lagern mußte, viel Gras war. Wäre es um die österliche Zeit gewesen, so wäre die Bemerkung, nach der Schilderung von Schumacher (a. a. O. S. 204), sehr überflüssig und von Johannes schwerlich gemacht worden. Aber es war eben etwas Außerordentliches, mit der 6, 4 angedeuteten, immerhin noch heißen Jahreszeit Kontrastierendes, was er andeuten wollte: eine vereinzelte grüne Oase inmitten einer großen Einöde. Da nach dem Gesagten dieser herbstliche Kontrast zwischen Berg und Tal oft wiederkehrte, so scheidet von den „drei exzeptionellen Fällen", welche die Hypothese von dem einen Lehrjahr nach Dausch notwendig voraussetzen soll, der hier behauptete aus. Daß die beiden übrigen (Luk. 6, 1 mit Parall. und Joh. 4, 35) sich gleichfalls auf einen einzigen und leicht möglichen Ausnahmefall reduzieren lassen, ist in der Chronologie des Lebens Jesu S. 169 ff. zu zeigen versucht. Fest steht, so wurde dort ausgeführt, daß Herbst 781, also im Anfang des 15. Tiberiusjahres, ein Sabbatjahr zu Ende ging. Nach der sehr ansprechenden Theorie, welche Saalschütz

(Archäol. II 228; Mosaisches Recht I 144 ff.) über das Jubeljahr aufstellt, und nach den chronologischen Angaben der Bibel, welche Esdras nach dem Exil bei der Neufixierung der gesetzlichen Brachjahre zu Grunde gelegt haben muß, verband sich mit dem genannten Sabbatjahr sehr wahrscheinlich ein Jubeljahr in der Weise, daß es als Kirchenjahr zur Hälfte damit zusammenfiel und im Nisan 782 endete. Es wäre dann das letzte typische Jubeljahr des israelitischen Volkes gewesen; an welches sich unmittelbar das von Isaias geweissagte antitypische Jubeljahr des Herrn (Luk. 4, 19) angeschlossen hätte, ähnlich wie das eucharistische Abendmahlopfer an das letzte typische Paschaopfer. Bei dieser Annahme hätten die Bewohner Palästinas, auch die Samaritaner (vgl. Jos. A. 11, 8, 6), erst nach einer 1½jährigen Brache wieder säen dürfen. Natürlich würden sie damit nicht bis zum Spätherbst des Jahres 782 gewartet haben, sondern bei einigermaßen günstiger Frühjahrswitterung darauf bedacht gewesen sein, durch Einsäen sämtlicher Brachfelder eine Sommerernte zu erzielen. Dieselbe würde dann je nach dem Klima in 3 bis 4 Monaten zur Reife gelangt sein, am spätesten sicher auf dem Hochplateau von Samarien, was wohl mitbestimmend war, daß Jerobeam in seinem Reiche Laubhütten als Haupterntefest einen Monat später feiern ließ (1. Kön. 12, 32). Selbstverständlich würde diese Ernte der Gegenstand erhöhter Sehnsucht gewesen sein und das Interesse aller, auch der galiläischen Fischer, erregt haben, so daß sie auf ihrer Reise mit Jesus leicht veranlaßt werden konnten, über den Stand der Saaten Beobachtungen anzustellen und Bemerkungen darüber mit einander auszutauschen. Derartige Bemerkungen hätte dann der Herr im Auge bei den Worten 4, 35: „Saget ihr nicht: noch wohl vier Monate und dann kommt (erst) die Ernte?“ (sc. hier in Samarien). Aehnlich schon Hengstenberg. Bei

den folgenden Worten wies der Herr hin auf die Sychariten, welche scharenweise in ihren weißleinenen Sommerkleidern (vgl. Jos. Jüd. Kr. 4, 8, 2) schnurstracks über die grünenden Saatfelder (V. 5) dahergelaufen kamen und sie schon jetzt weiß, d. h. reif zur Ernte erscheinen ließen. Daß es sich nicht um junge Winter-, sondern Sommersaaten handelte, mit anderen Worten, daß das Zwiegespräch hier nicht mitten im Winter, sondern anfangs Sommer stattfand, darauf führt ferner der Durst, den der Herr empfand (V. 7), sowie der weite und beschwerliche Weg, den die Sycharitin nach V. 15 machte, offenbar um aus dem tiefen Quellbrunnen ein recht frisches (kühles) und darum durststillendes Quellwasser (vgl. V. 10. 11. 13. 15) in der schon heißen Jahreszeit zu erhalten (Komment. S. 129 f.).

Doch kommen wir zu dem „Punctum saliens des ganzen Problems", zu den „zwingenden" Gründen, welche Dausch (S. 54 f.) zu haben glaubt, daß Jesus nach seiner Rede in Kapharnaum nicht etwa acht Tage, sondern wochenlang in Galiläa umhergewandert sei, bevor er die Reise zum Laubhüttenfeste angetreten habe (7, 1 ff.). Diese zwingenden Gründe liefern ihm die Berichte der Synoptiker über die notwendig hier einzureihende große Reise Jesu bis nach Tyrus und Sidon und zurück durch die Dekapolis ans Ostufer des Sees und dann hinauf nach Cäsarea und zurück nach Kapharnaum (Mk. 7, 1—9, 49. Lk. 9, 18—9, 50. Mt. 15, 1—18, 14). Mit diesem Hinweis auf die Synoptiker will er die Theorie von dem einen Lehrjahr „in ihrem Herzpunkte (Joh. 6, 4 kein Laubhüttenfest) getroffen haben (S. 59 f.)". In der Einleitung seiner Kritik (S. 49) hatte er bemerkt, es werde vielleicht überraschen, wenn im folgenden das Zeugnis der Synoptiker für eine mehrjährige Wirksamkeit Jesu angerufen werde. In der Tat wurden wir sehr überrascht, als wir das synoptische Zeugnis mit den „zwingenden" Gründen

zu Gesichte bekamen und mußten unwillkürlich denken an das Horazische: Parturiunt montes cet.

Wir wollen nun kein Gewicht darauf legen, daß Johannes 7, 1 nur von einem Wandeln Jesu in Galiläa redet; denn wir vermögen „die anerkannte Pünktlichkeit und Genauigkeit des vierten Evangelisten (S. 54)“ nicht so weit auszudehnen, als es Tausch dann beliebt, wenn es gilt, seine Gegner ins Unrecht zu setzen, wie bei Erklärung des relativen und dehnbaren Ausdruckes ἐγγύς 7, 2. Auch glauben wir ihm recht geben zu müssen, wenn er die Wanderungen Jesu an dem Gebiet von Tyrus und Sidon vorbei bis nach Kapharnaum als eine einzige, zeitlich zusammenhängende Reise ansieht und dafür mehrere Wochen in Anspruch nimmt. Diese Reise fiel aber keineswegs in die Zeit vor dem Laubhüttenfeste (Joh. 7, 1), sondern nach der Auferweckung des Lazarus und mündete in die Reise Jesu zum Leidenspascha. Denn darüber lassen Matthäus und Markus keinen Zweifel, daß der Herr zu diesem Pascha nicht aus dem in Judäa gelegenen Ephraim (Joh. 11, 54) kam, sondern aus Galiläa und zwar eben von jener großen Rundreise (Matth. 19, 1. 27, 55; Mark. 10, 1. 15, 41). Dies bestätigt Lukas in doppelter Weise. Nachdem er 9, 18—57 einen Teil dieser Rundreise berichtet und den Herrn seinen letzten Gang nach Jerusalem hat antreten lassen, macht er die sog. große „Einschaltung“, welche wieder weit in die Vergangenheit zurückgreift und manches über die Reisen Jesu zu den Festen (Laubhütten, Tempelweihe) nachholt, vermutlich nach verschiedenen Reiseberichten, die dem Lukas schriftlich vorlagen (vgl. Schanz zu Luk. S. 289). Auch diese Einschaltung läßt den Herrn auf seiner Reise zum Leidenspascha aus Galiläa kommen (Luk. 18, 31 ff. 24, 6 f.). Dabei kann 9, 51 ff. recht wohl parallel sein mit 17, 11. Die Worte διήρχετο κτλ. können nämlich besagen: Jesus kam, auf seiner Reise nach Jerusalem,

aus Galiläa bis an die Grenze von Samarien, ging dann aber nicht recta via nach Jerusalem, sondern zwischen Samarien und Galiläa durch, d. h. auf der Grenze beider Landschaften von Westen nach Osten bis zum Jordan (Schanz Luk. S. 431). Für die bezeichnete Stellung der großen Rundreise spricht noch dreierlei: zunächst die Matth. 17, 24 ff. berichtete Einziehung der jährlichen Tempelsteuer, die nach jüdischer Tradition außerhalb Jerusalem im Monat Adar zu geschehen pflegte, nach dem ganzen Kontext zugleich die einzige im öffentlichen Leben Jesu fällige Tempelsteuer. Sodann paßt die Frage des Herrn, was die Leute von ihm hielten (Matth. 16, 13) am besten in die Zeit, wo seine öffentliche Wirksamkeit zu Ende ging. Was aber drittens entscheidend ist, so gehören unzweifelhaft in diese Endzeit die unverhüllten Todesweissagungen Jesu, deren erste ausdrücklich vom Bekenntnis Petri an datiert wird (Matth. 16, 21; Mark. 8, 31 f.) und nach der Fassung bei Matthäus (*ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν*) nur unmittelbar vor der letzten Jerusalemreise gesprochen sein kann. Hiermit stimmt völlig Johannes, der den Todesweissagungen Jesu große Aufmerksamkeit zuwendet, aber bis zur Auferweckung des Lazarus nur solche mitzuteilen hat, die absichtlich dunkel gehalten waren und vorläufig auch für die Jünger unverständlich bleiben sollten (2, 19. 21. 6, 53 ff. 8, 28. 9, 4. 11, 9 f.). Daß nun Johannes mit seinem Bericht 11, 54 die große Rundreise nicht ausschließen will, ist klar. Nachdem er in den ersten vier Kapiteln die Lücke ausgefüllt hat, welche die Synoptiker zwischen der dreifachen Versuchung Jesu und seiner Übersiedelung nach Kapharnaum gelassen hatten, berichtet er nur die Lehr- und Wunderwirksamkeit, welche Jesus vor den Judäern auf den Festen selbst oder, wie Kap. 6, unmittelbar vor und in Beziehung auf das Fest 6, 4 entfaltete. Dagegen übergeht er einfach das, was zwischen

den Festen mit Jesus sich zutrug. Nur 10, 40 f. erwähnt er ganz kurz dessen Aufenthalt in Peräa, um wie 4, 41. 44 f. so auch hier den Kontrast zu zeigen zwischen den Nichtjudäern und den Judäern in ihrem Verhalten zum Herrn. Dagegen gehört die Auferweckung des Lazarus wieder recht eigentlich zu seinem Thema, weil sie angesichts von Judäern und zwar höchst wahrscheinlich wieder an einem Fest, dem Purim, erfolgte. Außer Luk. 13, 32 f. spricht dafür eine Reihe von Momenten, welche im Komment. zu Kap. 11 zum Teil erörtert sind. Die dagegen erhobenen Bedenken sind nicht von Belang. Die vielen Judäer (*οἱ Ἰουδαῖοι*), welche in Bethanien ihren Kondolenzbesuch abstatteten, kamen gewiß aus Jerusalem (11, 18 f.). Da aber Lazarus ebenso gewiß als bisheriger Gastfreund Jesu und seiner Jünger (V. 11) allgemein bekannt gewesen sein wird, so waren jene Judäer zunächst keine Jesu feindlichen Hierarchen, aber auch nicht solche Hierarchen, welche infolge der Wunder Jesu, speziell der Blindenheilung auf dem Laubhüttenfeste (V. 37), gläubig geworden, wie Dentler (Lit. Beilage zur Augsb. Postzeitung 1905 Nr. 45 S. 355 f.) annehmen möchte. Freilich gab es nach 12, 42 viele unter den Hierarchen, welche an die Messianität Jesu glaubten, wenigstens gegen Ende des Lebens des Herrn, aber wie der Evangelist gleich beifügt, sie wagten es nicht aus Angst vor dem Synagogenbanne, ihre innere Gesinnung nach außen kundzugeben. Das wäre doch bei einem Massenbesuch der bethanischen Familie am hellen Tage zweifelsohne zu befürchten gewesen. Es ist aber auch nicht an gewöhnliche Bürger der Hauptstadt zu denken. Der Evangelist kennt recht wohl das Mittel, um diese von den Hierarchen zu unterscheiden: die Wahl des Ausdruckes *Ἱεροσολυμῖται* (vgl. 7, 25). Die kondolierenden Judäer werden daher (ebenso wie die 12, 9 Genannten) Juden aus der Landschaft Judäa gewesen sein und

zwar solche, die bereits auf dem Laubhüttenfeste gläubig geworden waren (8, 31) und durch die Worte Jesu 8, 51 (vgl. 11, 26) auf die Auferweckung des Lazarus vorbereitet und durch dies Wunder in ihrem Glauben befestigt werden sollten (11, 45: ἐπίστευσαν), ähnlich wie die Apostel (11, 15). Wenn sie nun in großer Zahl zugleich mit anderen nicht gläubig gewordenen Landsleuten (V. 45) zunächst nach Jerusalem gekommen waren (V. 18 f.) und wenn die Apostel bei den Worten Jesu V. 7: „Laßt uns wieder nach Judäa gehen", keineswegs an Bethanien und an den Lazarus dachten, sondern an eine Reise nach Jerusalem, so führt dies fast notwendig auf die Vermutung, daß wieder ein Fest bevorstand, da Jesus nur zu den Festen nach Jerusalem zu reisen pflegte, und der gewöhnliche Ausdruck für solche Festreisen im Munde von Galiläern und Peräern: „nach Judäa gehen" lauten mochte (vgl. 7, 3). Natürlich handelte es sich dann um das Purimfest (14. u. 15. Adar). Darauf weist weiterhin die wohl absichtlich vom Evangelisten verwischte, aber doch noch deutlich erkennbare, gehässige Anspielung auf Aman hin (V. 50). Es fragt sich nun noch, ob die Zeit von der Auferweckung des Lazarus in Bethanien bis zum Wiedereintreffen Jesu in demselben Bethanien am 8. Nisan (12, 1) für dessen große Rundreise im Norden ausreichend ist.

Zunächst wäre Folgendes zu beachten. Zu Jerusalem fand die Hauptfeier des Purim ohne Zweifel im Tempel statt. Diejenigen, welche daran teil nehmen wollten, mußten daher levitisch rein sein; waren sie es nicht, so mußten sie sich vorher einer siebentägigen Reinigung (Lustration) und zwar im Vorhofe des Tempels unterziehen (vgl. Joh. 11, 55 f.). Ob die Kondolenten zu den letzteren gehörten? Höchst wahrscheinlich; trugen sie doch kein Bedenken, das Sterbehaus in Bethanien zu betreten (V. 31). Wir haben uns daher wohl vorzustellen,

daß sie schon am 7. Adar in Jerusalem zur Lustration eintrafen, aber auf die hier erhaltene Kunde, daß Lazarus, der intime Freund Jesu und darum auch ihr Freund, vor 4 Tagen gestorben sei, sofort nach dem nur 15 Stadien entfernten Sterbehaus eilten mit der Absicht, dort einen Kondolenzbesuch abzustatten und dann noch an demselben Tage zum Beginn der Lustration nach Jerusalem zurückzukehren. Daß der Herr selbst früher bei Zeiten zu den Festen einzutreffen pflegte, erhellt aus 11, 56 (vgl. 2, 13. 23. 7, 11). Darnach hätte er am 7. Adar den Lazarus erweckt und somit mindestens 30 Tage, über 4 Wochen, zur Verfügung gehabt, um die Rundreise nach dem Norden und zurück nach Bethanien auszuführen. Freilich spricht der Evangelist (11, 54) von einem Aufenthalt (διέτριβεν) in Ephraim. Allein dieser braucht sich nur auf ein paar Tage beschränkt zu haben; denn nach dem ganzen Kontext will bloß gesagt werden, daß der Herr nach dem Mordbeschluß des Synedriums nicht mehr offen unter den Judäern umherwandelte, sondern für die Zeit, die er doch noch in Judäa zubrachte, sich daselbst verborgen hielt. Was er nach dem Aufenthalt in Ephraim bis zur Nähe des Paschafestes getan, läßt der Evangelist, wie schon bemerkt, seiner Gewohnheit gemäß unberücksichtigt und konnte dies umsomehr, wenn es schon von den Synoptikern berichtet war. Das Städtchen Ephraim, ursprünglich samaritanisch, aber unter den Makkabäern zu Judäa geschlagen, lag 20 Millien nördlich von Jerusalem, in der Nähe der Wüste Beth Aven (vgl. Rosenmüller Altert. II 2 S. 148). Darnach hatte der Herr schon eine Tagereise weit von Jerusalem in der Richtung nach Galiläa sich entfernt. Zwei weitere Tagereisen (Jos. vit. 52) brachten ihn zum letztenmal in diese Landschaft. Dort angekommen, traf er bereits eine aus Jerusalem gekommene offizielle Gesandtschaft von pharisäisch gesinnten Schriftgelehrten an (Matth.

15, 1)[1]. Die Erklärung dieser auf den ersten Blick auffälligen Tatsache gibt wohl Joh. 11, 57. Als der Herr nach dem Mordbeschluß der Hohenpriester und Pharisäer (11, 47. 53) sich sofort unsichtbar gemacht hatte, erließen ebendieselben nach verschiedenen Richtungen einen Steckbrief (ἐντολαί) gegen ihn, den vermeintlichen Bedroher ihrer religiösen und nationalen Existenz, ohne Zweifel durch angesehene Emissäre aus ihrer Mitte, um ihren Befehlen Nachdruck zu verschaffen. Vermutlich hatte der Herr nur darum einige Tage in Ephraim sich verborgen gehalten, um diese Emissäre erst vorbeiziehen zu lassen und dann gleich darauf unerwartet in Galiläa vor ihnen aufzutauchen. Zu einer Verhaftung kam es natürlich nicht, da seine „Stunde" noch nicht gekommen war. Nach einer scharfen Auseinandersetzung mit der Gesandtschaft über die pharisäischen „Traditionen" trat er dann die große Rundreise an. Dabei suchte er das Inkognito, welches er bereits in Judäa angenommen hatte, nach Möglichkeit beizubehalten (vgl. Schanz zu Luk. S. 281 A.). Auch scheint er nirgendwo sich aufgehalten zu haben; denn Matth. 15, 32 können die Worte: „Schon 3 Tage harren sie bei mir aus", von der Begleitung Jesu auf der Reise verstanden werden. Wenn nun die Länge des ganzen Landstriches Galiläa von Süden nach Norden nur ungefähr 20, die größte Breite von Westen nach Osten höchstens 10 Stunden Weges beträgt (Rosenmüller a. a. O. S. 44), so ist nicht abzusehen, weshalb 4 Wochen für die ganze Reise von Bethanien und dahin zurück nicht hätten ausreichen sollen. Wäre dem aber nicht so, so müßten wir allerdings auf unsere Annahme, daß die Auferweckung des Lazarus mit dem Purimfeste zusammenhing, verzichten. Es

1) Das τότε, welches bei Matthäus 91 mal vorkommt, ist wie oft, so 15, 1 eine allgemeine Zeitangabe, die über die Aufeinanderfolge nicht endgültig entscheidet (SchanMatth. 4, 5).

stände dann aber nichts im Wege, jene Wundertat selbst um eine Reihe von Wochen zurückzudatieren und so Zeit in Hülle und Fülle für die von den Synoptikern bezeugte letzte große Reise Jesu zum Leidenspascha zu finden. Auf keinen Fall hat die Rundreise mit dem περιεπάτει Joh. 7, 1 etwas zu tun.

Beleuchten wir jetzt noch kurz die Einwendungen, welche Dausch gegen „die Vor- und Beiwerke der These“ vom einen Lehrjahr erhebt. „Schon beim Hochzeitswunder zu Kana“, sagt er a. a. O. S. 56, „findet Belser einen Hinweis auf die einjährige Wirksamkeit. Die Stunde, welche nach dem Worte Jesu damals noch nicht gekommen war, bezeichne das Osterfest des Jahres 782, an dem seine öffentliche Wirksamkeit begann. Diese Stunde falle, wie der Tag, den Abraham gesehen (Joh. 8, 56) und der Tag, an dem Jesus wirken müsse (Joh. 9, 4) zusammen mit dem Gnadenjahr Lk. 4, 19, dem einen Jahr seiner öffentlichen Lehr-Wundertätigkeit. Beweise für diese Behauptungen werden keine beigebracht!“ Hier ist zunächst zu berichtigen, daß „die Stunde (Joh. 2, 4)“ keineswegs als mit dem „Tage (Joh. 8, 56. 9, 4)“ zusammenfallend bezeichnet wurde. Sodann scheint D. nur „zwingende“ Beweise für jede Einzelaufstellung unserseits gelten zu lassen. Er wird aber doch zugeben müssen, daß eine Theorie oder Hypothese nicht geringen Anspruch auf Annahme machen kann, wenn sie einerseits nichts irgendwie Erhebliches gegen sich hat, andererseits durch eine Reihe von soliden Wahrscheinlichkeitsgründen gestützt wird. Ob dies hier zutrifft? Zunächst ist nicht zu bestreiten, daß die Tradition von dem einen Lehrjahr in den ersten 3—4 Jahrhunderten, trotz des energischen Einspruches eines Mannes wie Irenäus, durchaus vorherrschend war. Zwar fand neuerdings diese Tradition, merkwürdigerweise durch einen Verteidiger des einjährigen Wirkens Jesu, eine eigentümliche Beleuchtung, durch Fendt (die Dauer der öffentl.

Wirksamkeit Jesu, München 1906); der hiervon handelnde Teil des neuen Buches läßt viel zu wünschen übrig, wie wir kurz zeigen wollen. Weil Klemens Alex. für das eine Jahr sich bloß auf die Schrift beruft, soll er keine Tradition darüber gekannt haben! Aber F. selbst führt die Stellen strom. 1, 21 und 6, 11 an, die das Gegenteil besagen. In der ersten Stelle bringt Klemens Exzerpte aus mindestens drei Werken von Chronologen, die zwar in der Berechnung des Todestages Jesu auseinandergingen, aber übereinstimmten in dem Todesjahre, dem 16. Tiberiusjahre, was sie als Anhänger der Einjahransicht charakterisiert. Dabei ist nicht auch an Gnostiker (Basilidianer) zu denken; denn von diesen ist nicht bekannt, daß sie selbständig chronologische Studien trieben. Sie begnügten sich damit, an die Zahlen, welche die Schrift oder die Tradition ihnen bot, ihre phantastischen Spekulationen zu knüpfen (vgl. Iren. adv. haer. I 18). Aus der Tradition nahmen sie z. B. die Zehnzahl der Glöckchen am Meil des Hohenpriesters (Iren. a. a. O.; vgl. Justin Dial. 42; Protoevangel. C. 8). Auch das eine Lehrjahr müssen sie bei ihrem Austritt aus der Kirche gleichsam als eisernen Bestandteil der Tradition mit herübergenommen haben, da sie dasselbe anfangs in ihr 30-Äonensystem nicht hineinzupassen vermochten, sondern genötigt waren, das Schema: 30 + 1 = 31 Lebensjahre Jesu aufzustellen. Das sagt mit klaren Worten Irenäus adv. haer. 1, 1, 3. 2, 22, 1, sowie in der bisher unverstandenen Stelle 2, 22, 5, wo er den Gegnern vorwirft, daß sie Luk. 3, 23 falsch interpretierten. Richtig interpretiert müßte ihr Schema nicht lauten: 30 + 1 = 31, sondern: 29 + 1 = 30. Diese Bemerkung scheinen sich dann spätere Gnostiker ad notam genommen zu haben (Hippol. Philos. 8, 10). — Was die von Anastasius Sin. dem Melito v. Sardes zugeschriebene Schrift betrifft, worin von der *τριετία* die Rede ist, so erregt dieselbe nicht bloß „die größten

Zweifel“ an ihre Echtheit (Fendt S. 35), sondern ist entschieden unecht, wie schon die byzantinischen Ausdrücke *χρόνοι* (= Jahre) und *προαιώνιος* beweisen. Überhaupt ist ein dreijähriges Lehramt vor Eusebius gänzlich unbekannt gewesen. Ob vor diesem die Ansicht von zwei (vollen) Lehrjahren (drei Pascha) außer Irenäus Anhänger hatte, ist mehr als fraglich. Einzig Origenes kennt und berücksichtigt sie (c. Cels. 2, 12; comm. in Joann. 5, 1), ohne ihr gewogen zu sein. Nur einmal ruft er sie zu Hilfe, aber notgedrungen, weil er bei seiner Berechnung der Wochenprohetie Daniels sich nicht anders zu helfen weiß (comm. in Matth.). Ohne Zweifel basierte diese Ansicht auf der anderen, eben von Irenäus vertretenen, daß Joh. 5, 1 ein Pascha gemeint sei, wie die Polemik des Origenes beweist. Nach Eusebius huldigte dieser Auffassung noch Hieronymus und sehr wahrscheinlich dessen Lehrer in der Schrifterklärung, Apollinaris, nicht aber Cyrillus Alex. Freilich gibt sich Fendt (S. 76 f.) große Mühe, diesen Kommentator des 4. Evangeliums für eine Zweijahrsansicht zu gewinnen, aber vergebens. Er bleibt renitent. Auch in seinem Isaiaskommentar ist sich Cyrill konsequent geblieben; denn die Erklärung zu Is. 29, 1: *ἐν δυσὶ γὰρ ὅλοις ἔτεσιν κτλ.* kann ebenso wie die zu Is. 32, 9 f. und 61, 1 („Ein Jahr“) verstanden werden: „binnen (d. h. in weniger als) zwei Jahren“. Cyrill kennt also im öffentlichen Leben Jesu nur zwei Paschafeste, die ihm in die zwei aufeinander folgenden Ganzjahre fallen, wovon der kommentierte Text redet, hat folglich Joh. 6, 4 das *τὸ πάσχα* noch nicht gelesen. Nach Fendt freilich soll es durchaus ursprünglich sein, weil alle alten Textzeugen es aufweisen. Schon Irenäus müsse es gelesen und bei seiner Suche nach Paschafesten im 4. Evangelium nur darum nicht mitgezählt haben, weil hier von einer Reise Jesu nach Jerusalem nichts zu lesen sei; denn eben das

Reisen zu den Osterfesten sei für Irenäus, wie er deutlich zu verstehen gebe, das Ausschlaggebende. Allein für so einfältig halten wir Irenäus nicht. Daß 5, 1 ein Paschafest sei, muß für ihn anderweitig festgestanden haben; dann traf das Hinaufreisen Jesu bei allen drei von ihm angenommenen Paschafesten zu und konnte von ihm hervorgehoben werden als Erfüllung der den Juden obliegenden Wallfahrtspflicht.

Nach F. S. 47 soll Origenes Joh. 6, 4 *τὸ πάσχα* gelesen und in seinem Kommentar zu Joh. 5, 1 (Lommatzsch II S. 75) so gut wie zitiert haben. Sehen wir zu. Nachdem der Alexandriner 5, 1 wörtlich angeführt hat, bemerkt er, daß Jesus auf dem dort genannten Feste (also nicht etwa schon vor demselben) den Paralytischen geheilt habe (vgl. Lomm. II S. 110. 134). Hierauf fährt er fort: *Ἐὰν δὲ αυτη ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα ἦν, οὐ πρόσκειται τὸ ὄνομα αὐτῆς στενοχωρεῖ τε* (andere Lesart *στενοχωρεῖται*) *τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας καὶ μάλιστα ἐπεὶ μετ' ὀλίγα ἐπιφέρεται ὅτι ἐγγὺς ἦν ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία.* Origenes polemisiert hier gegen die (von Irenäus vertretene) Ansicht, daß 5, 1 ein Osterfest gemeint sei. Wie F. zugibt, denkt er selbst an das auf Ostern 2, 13. 23. 4, 45 folgende Pfingstfest, wie Cyrill Alex., der ihn in seinem Kommentar vielfach benutzt hat. Was die Lesart betrifft, so ist *αυτη* nicht mit Lommatzsch *αὐτὴ* (selbst) zu akzentuieren, weil dies keinen vernünftigen Sinn gibt, sondern mit Preuschen, dem F. zustimmt, *αὕτη*. Der Ton liegt dann natürlich auf *τοῦ πάσχα*: „Wenn aber dieses (Fest) das Paschafest wäre (sc. wie man schon vermutet hat, und nicht, wie ich meine, das Pfingstfest) .... F. will den Ton auf *αὕτη* gelegt haben und zwar mit Rücksicht auf *τὸ πάσχα* 6, 4, welches Origenes hier gelesen und als Gegensatz im Sinne gehabt haben müsse. Daher sei zu erklären: Wenn schon dieses Fest das Pascha wäre und

nicht erst 6, 4 nur die Nähe des Pascha konstatiert werden könnte, dann würde der Raum für die nach 5, 1 folgende Erzählungsmasse zu enge, um so mehr, als 7, 2 schon das Laubhüttenfest heranrückt. Nimmt man dagegen 5, 1 als Pfingsten, so bleibt für das Nachfolgende einmal die Zeit von diesem Pfingsten bis zu dem 6, 4 angedeuteten Ostern und dann erst wieder die Zeit von diesem Ostern bis zu dem 7, 2 angedeuteten Laubhütten. Diese Auffassung muß als völlig verfehlt bezeichnet werden. Zunächst müßte man erwarten, daß Origenes des *τὸ πάσχα* 6, 4 ausdrücklich Erwähnung tun würde, wollte er so verstanden werden. Zweitens soll Origenes es nach F. (so scheint es wenigstens) mit Gegnern zu tun haben, die annahmen, daß *ἦν ἐγγὺς* 6, 4 auf die Vergangenheit gehe („es war eben vorüber"), was entschieden bestritten werden muß (s. S. 4). Drittens kann *στενοχωρεῖν* (od. *στενοχωρεῖσθαι*) hier nicht die ursprüngliche Bedeutung haben: enge sein, zu wenig Platz haben — das gerade Gegenteil würde man erwarten mit Rücksicht 1) auf das wenige, was Joh. 6, 1—7, 2 erzählt wird, und 2) auf das *μετ' ὀλίγα* — sondern die übertragene Bedeutung: in Verlegenheit, Not, Ratlosigkeit (*στενοχωρία*) bringen. Schließlich wird van Bebber doch recht behalten mit der Auffassung, daß Origenes 6, 4 nur *ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* las und, wie man erwarten muß und das *μετ' ὀλίγα* zu verlangen scheint, wirklich zitierte mit dem richtigen, aus 7, 2 stammenden Zusatz *ἡ σκηνοπηγία*, und dabei von der Ueberzeugung ausging, welche er in seinem Erstlingswerk de princ. 4, 5 aussprach und sein ganzes Leben bevorzugte, daß Jesu öffentliche Lehrwirksamkeit (*κηρῦξαι* Luk. 4, 19) nur ein Jahr, von Ostern zu Ostern, gedauert habe. Origenes muß also sagen wollen: 5, 1 ist kein Pascha; denn abgesehen davon, daß Johannes dann *τὸ πάσχα* geschrieben haben würde, so müßte es ja das Leidenspascha sein; dann bringt uns

aber die ganze folgende Geschichtserzählung des Johannes in Not und Ratlosigkeit, zumal der Festzyklus im 4. Evangelium fortgeht, indem bald darauf (μετ' ὀλίγα), nämlich 6, 4, von der Nähe des Laubhüttenfestes die Rede ist (und weiterhin — 10, 22 — vom Tempelweihfest und dann erst das Leidenspascha folgt). Faßte aber Origenes 5, 1 als Pfingstfest und identifizierte er 6, 4 mit 7, 2, so erhielt er das gewünschte eine Jahr. So müssen überhaupt die Anhänger der Einjahransicht den Johannes interpretiert, folglich ebensowenig als Origenes 6, 4 τὸ πάσχα gelesen haben. Vollends bestätigt wird dies durch das jetzt vollständig von v. Soden veröffentlichte argumentum in Joann. (vgl. Kommentar S. VIII). Es bleibt somit trotz Fendt dabei: Die Ansicht von dem einen Lehrjahr war in den ersten christlichen Jahrhunderten vorherrschend und wurde vertreten von den drei sich gegenseitig bekämpfenden Religionsparteien: den Orthodoxen, den Alogern und den Gnostikern der verschiedensten Richtungen. Sollte dies nicht auf eine gemeinsame Quelle, die Apostel, zurückführen?

Für die Berechtigung dieser Annahme spricht ein zweites schwerwiegendes Argument. Schrift, Profangeschichte und astronomische Wissenschaft im Verein machen es fast zur Gewißheit, daß Christus im 15. Tiberiusjahre, Ostern 782 öffentlich in Jerusalem aufgetreten und bereits Ostern (15. Nisan) 783 am Kreuze gestorben ist. Denn das sollte doch nicht mehr bezweifelt werden, daß der für Heidenchristen schreibende Lukas 3, 1 die Regierungsjahre des Kaisers Tiberius mit aller Welt (Fl. Josephus nicht ausgenommen) vom Tode des Augustus (19. Aug. 767) an gezählt hat, eine Zählung, die um so leichter behältlich war, als auch die (56) Regierungsjahre des Augustus seitens der Historiker und Chronologen von demselben Monatsdatum (19. Aug.) gezählt zu werden pflegten. Erst Hippolyt hat 222 das 15. Tiberiusjahr nach der unter den Antoninen

aufgekommenen Zählungsweise der Kaiserjahre schon mit dem 1. Jan. 781 beginnen lassen, offenbar um ein volles Lehrjahr Jesu und die nötige Zeit für seine Taufe gewinnen und den Kreuzestod auf Freitag den 25. März 782 (16. Tiberiusjahr) setzen zu können, wie es sein falscher, aber von ihm für exakt gehaltener Osterkanon verlangte. Was aber die 46 Jahre Joh. 2, 20 betrifft, so ist im Komm. S. 87 angenommen, daß die Hierarchen nicht gerade vom 18. Jahre des Herodes (Jos. A. 15, 11, 1), sondern vom wirklichen Beginn des Baues (*οἰκοδομεῖσθαι*) an gerechnet hätten. Da sie aber die Beschaffung und Zubereitung des Baumaterials als zu den Schwierigkeiten des Baues gehörig in die (vollen) 46 Jahre eingerechnet haben werden, so empfiehlt sich behufs Herstellung der vollen Harmonie zwischen Lukas und Johannes die sprachlich gleich mögliche und im Hinblick auf die letztvorhergehende Zeitbestimmung (A. 15, 10, 3) viel näherliegende Übersetzung, welche Patrizzi, Th. Lewin und Fl. Rieß gegeben haben von den Worten des Josephus: *ὀκτοκαιδεκάτου τ. Ἡ. β. γεγονότος* (= *διαγεγονότος* = *παρελθόντος*) *ἐνιαυτοῦ* = decimo octavo regni Herodis anno transacto, d. h. im 19. Herodesjahre[1]). Daß diese beiden Argumente für ein Lehrjahr zwingender Natur seien, soll nicht behauptet werden, wohl aber, daß ihnen ein sehr hoher Grad von Wahrscheinlichkeit zukommt. Dies genügt aber, um die übrigen aus dem Evangelium des Johannes geschöpften Argumente würdigen zu können. Johannes begleitet den Herrn wie im Leben, so im Evangelium von Fest zu Fest und zwar, wie wir früher (S. 4 ff.) wenigstens wahrscheinlich gemacht zu haben glauben,

1) Jos. Jüd. Kr. 1, 21, 1 ist das 15. Jahr des Herodes genannt. Wie allgemein zugestanden wird, ist die Zahl korrumpiert. War sie ursprünglich mit Ziffern geschrieben oder bald darauf in solche umgeschrieben, so lautete sie schwerlich IH (18), sondern eher IΘ (19), da hieraus am leichtesten IE (15) werden konnte.

genau in der Abfolge der Feste eines und desselben jüdischen Kirchenjahres: Ostern (2, 13. 23), Asartha = Pfingsten (5, 1), Laubhütten (6, 4. 7, 2), Tempelweihfest (10, 22), Purim (11, 7 ff.), Ostern (11, 55 ff.). Ein Vergleich von 2, 4 („Noch nicht ist meine Stunde — sc. zum Wundertun — gekommen") mit 2, 13—24 läßt nicht verkennen, daß Johannes den Beginn der öffentlichen messianischen Wunderwirksamkeit Jesu genau fixieren wollte. Das Weinwunder im engen Kreise der Familie zu Kana erklärt dieser selbst im voraus für ein vor der Zeit gewirktes Ausnahmewunder. Schon vor dem Osterfeste in Jerusalem angekommen, wird er von den Hierarchen aufgefordert, sich durch ein Wunder (*σημεῖον*) als Messias zu legitimieren. Er tut es nicht, offenbar weil auch jetzt seine vom Vater bestimmte „Stunde" noch nicht gekommen ist. „Als er aber in Jerusalem war am Paschafeste und zwar an dem Hauptfesttage (*ἐν τῇ ἑορτῇ* = 15. Nisan), gelangten viele (Judäer) zum Glauben an seinen Namen beim Anblick der Wundertaten, die er (sc. an diesem Hauptfesttage) verrichtete". Was bezweckte Johannes mit dieser genauen chronologischen Fixierung des Beginnes der öffentlichen Wunderwirksamkeit des Messias? Die Adressaten seines Evangeliums werden es schon gewußt haben (s. S. 17 ff.). Ohne Zweifel wollte er nachweisen, daß eine ihnen schon bekannte, aber erst später anzuführende Weissagung Jesu bis auf den Tag genau in Erfüllung gegangen sei. Denn unverkennbar zielt darauf auch die scharfe Fixierung des Endes seiner öffentlichen Wirksamkeit mit den auf 2, 23 zurückblickenden und damit korrespondierenden Worten 13, 1: *Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα κτλ.* = vor dem Hauptfesttage des Paschafestes, in der Vornacht (*νύξ* V. 30) des 15. Nisan, als sein „Tag" abgelaufen war, ging Jesus bis an die äußerste Grenze seiner Liebe zu den Seinen durch Hingabe seines Lebens in den Tod,

bei der Einsetzung der hl. Eucharistie. (Vgl. Komment. S. 389 f.). Damit kommen wir auf die genannte chronologische Weissagung. Dreimal spricht der Herr geheimnisvoll von einem „Tage (ἡμέρα)" und zwar von einem ihm beschiedenen, zwölfstündigen, sonnenerhellten, mit einer finstern Nacht schließenden Arbeits- oder Wunderwirkungstag, wie ein Vergleich der drei sich gegenseitig erklärenden Aussprüche Jesu 8, 56. 9, 4. 11, 9 f. zeigt. Er bleibt vollkommen in diesem Bilde, wenn er sein Wunderwirken ein Arbeiten (ἐργάζεσθαι 5, 17. 9, 4), seine Wunder nicht wie Johannes σημεῖα, sondern ἔργα nennt. Fragt man nun, wie er dazu kam, die Zeit seiner öffentlichen Wunderwirksamkeit mit dem symbolischen Namen „Tag" zu bezeichnen, so werden wir schwerlich irren, wenn wir die Quelle in der Prophetie Isaias 61, 1 f. suchen, die der Herr selbst Luk. 4, 19 für messianisch erklärte: „Gesandt hat mich Jahweh, öffentlich zu verkünden ein Jahr (LXX: ἐνιαυτόν) der Gnade (Jubeljahr) von Jahweh, einen Tag (ἡμέραν) der Rache von unserm Gott", der Rache nämlich oder der Niederlage für den Teufel, aus dessen Gewalt der Messias die Israeliten — Abrahamiden — befreite bezw. befreien sollte, nach 8, 32; Luk. 13, 16; Matth. 15, 24; Akt. 10, 38. Hier steht also der „Tag" des Messias völlig parallel dem „(Jubel-) Jahr", d. h. dem einen Wunderwirkungsjahr desselben, wie das christliche Altertum richtig erklärte. Denn daß auch der Evangelist Johannes mit dem wiederholten ὁ ἐνιαυτὸς ἐκεῖνος (11, 49. 18, 13) auf die Isaiasprophetie anspielen will, kann nach dem, was wir über seine scharfe Fixierung der öffentlichen Wirkungszeit Jesu mit ihrem Jahresfestcyklus bemerkt haben, kaum noch zweifelhaft sein und dies um so weniger, als er für Jahr sonst ἔτος zu gebrauchen pflegt (2, 20. 5. 5. 8, 59; Offenb. 20, 3. 6); vgl. Komment. S. 296. 304. 340. 353 und die Verweisung auf die Chronol. des Lebens Jesu S. 26 f. Hätte Dausch sich

diese etwas genauer angesehen, so würde er wohl nicht einfach ausgesprochen haben, es würden von uns nur Behauptungen aufgestellt, aber keine Beweise beigebracht.

Nicht befreunden kann sich Dausch, wie er S. 57 f. sagt, „mit der hastigen Wirksamkeit in Jerusalem und Judäa. Ehe sich der Herr dem Halbglauben des Volkes entzog, mußte er ihm doch Zeit lassen, sich zu entscheiden, mußte er eine psychologische Vermittlung des Glaubensprozesses versuchen. Deshalb konnte diese Tauftätigkeit Jesu in Judäa nicht so rasch — in 14 Tagen bis 3 Wochen — verlaufen sein, um so weniger, als der Herr nach Belser damals schon in Judäa die Apostel nach verschiedenen Gegenden der Landschaft zur Bußpredigt und Taufspendung ausgesandt haben soll! Der tiefste Grund dieser Aufstellungen liegt allerdings in der Identifizierung der durch die Jünger damals gespendeten Taufe — eine Lieblingsmeinung Bebber-Belsers, die aber nichtsdestoweniger unhaltbar ist. . . . . . „Wahrhaftig“, ruft Dausch pathetisch aus, „dieser Christus der Belserschen Evangelienerklärung ist schon von Anfang an fix und fertig!“ Aber warum sich so hochgradig aufregen? Stellen wir einmal die nüchterne Frage: Wer hatte von Gott die Aufgabe erhalten, auf den Messias und das messianische Reich vorzubereiten, der Messias selbst oder ein anderer? Die Synoptiker wissen viel zu erzählen von einem gewissen Johannes. Derselbe trat im 15. Jahr des Kaisers Tiberius, höchst wahrscheinlich im Anfange desselben und ein halbes Jahr vor dem öffentlichen Auftreten Jesu, auf mit dem Rufe: „Tut Buße; denn das messianische Reich ist nahe“. Um die Herzen der Israeliten zum Eintritt in dieses Reich vorzubereiten, wirkte er intensiv durch Wort und Beispiel, besonders durch Spendung der Bußtaufe, die ihm den Namen „Täufer“ eintrug. Seiner Mission als Vorläufer und Wegebereiter des Messias muß

er ausgezeichnet entsprochen haben. Das beweist vor allem das große Lob, welches der Herr selbst ihm spendete (Matth. 11, 7 ff. Joh. 5, 35). Der 4. Evangelist, selber ein Jünger des Täufers, kennt nicht bloß diese Seite seines Berufes (1, 23), sondern noch eine andere nicht minder wichtige. Er behauptet in seinem Prolog (1, 7) und beweist es durch Anführung der eigenen Worte des Täufers (1, 31 ff.), daß derselbe berufen sei, Zeugnis abzulegen von Jesus als dem wahren Licht d. h. als dem mit dem hl. Geiste taufenden Messias (Sohn Gottes), auf daß alle (πάντες) Israeliten durch ihn, den Täufer bezw. sein Zeugnis zum Glauben an Jesus, der notwendigen Vorbedingung für den Empfang der Geistestaufe, gelangen sollten. Dieses Zeugnis hat der Täufer einige Wochen vor Ostern (2, 23) feierlich und zwar (wie wir noch sehen werden) vor der offiziellen Deputation der Hierarchen, den Repräsentanten Israels, abgelegt. Seitdem konnte Jesus von diesen und allen Israeliten ohne weiteres unbedingten Glauben verlangen (Komment. S. 85. 104) und erwarten, daß wenigstens die Besseren unter ihnen durch den Täufer hinreichend vorbereitet und gewillt sein würden, durch die messianische Taufe ins Messiasreich einzutreten. Beim Herannahen des Osterfestes kam Jesus aus Galiläa nach Judäa und Jerusalem, warum? Wir antworten immer noch ganz entschieden, mag Dausch auch noch so „verblüfft angesichts dieser kühnen Sprache" sein: um sich auf diesem Osterfeste als wundertätigen Messias zu präsentieren und das messianische Reich zunächst in Jerusalem und Judäa, seiner ἰδία πατρίς (4, 44), also unter den ἴδιοι (1, 11) zu errichten und zwar durch Spendung der messianischen Wasser- und Geistestaufe. Denn sie und nur sie allein, so erklärte er dem Nikodemus, führt ins messianische Reich hinein, indem sie die Empfänger zu „Kindern Gottes" umzeugt. Diese Taufe

hat der Herr den an ihn Glaubenden damals in Jerusalem und Judäa wirklich gespendet bezw. durch seine (bereits von ihm selbst getauften) ersten Jünger spenden lassen. Dies behauptet der Evangelist im Prolog (1, 11 f.); dies bestätigt außer dem Judäer 3, 25 der Täufer (3, 27 ff.) und der Herr selbst 4, 38: „Ich habe euch ausgesandt (ἀπέστειλα) zu ernten", d. h. nach V. 36 Frucht zu sammeln ins ewige Leben = ins messianische Reich. Um diese Worte den Lesern verständlich zu machen, hat der Evangelist 4, 1 f., wo er wieder auf das Taufen Jesu zu sprechen kommt, die parenthetische Bemerkung gemacht, daß Jesus in der Landschaft Judäa nicht in eigener Person getauft habe, sondern durch seine Jünger. Zugleich gibt der Herr 4, 36 den Grund hierfür an: er wollte die Jünger teilnehmen lassen an seiner Freude über die Einführung des messianischen Reiches in Judäa, und wie es dort bisher mit der messianischen Taufspendung durch sie gegangen sei, prophezeit er, so werde es in Zukunft auch hier in Samaria und anderwärts gehen. Was Dausch über 4, 38 sagt (Passauer Monats-Schrift, 1906 S. 418), trifft den Kern der Sache nicht, da er das ἀπέστειλα völlig ignoriert. Nur unter der Voraussetzung, daß der Herr zur Spendung der Geistestaufe nach Jerusalem gekommen war, begreift sich sein Nachtgespräch mit Nikodemus über die Geistestaufe und ihre Notwendigkeit für die Teilnahme am Messiasreiche. Besonders ins Gewicht fällt der Schluß des Gespräches V. 12, wonach er vorher schon öffentlich vor den Hierarchen über die ἐπίγεια d. h. nach fast allgemeiner Auffassung über dieselbe Geistestaufe geredet haben will. Nur kann er das nicht getan haben unter dem Gesichtspunkte einer Zeugung von oben, aus göttlichem Geiste, da Nikodemus nicht sofort verstand, daß Jesus über seine ins Messiasreich einführende Geistestaufe rede, über die er ihn interpellieren wollte. Daß das

Messiasreich bereits zu Lebzeiten Jesu wirklich bestand und nicht erst nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt eingeführt wurde, erhellt deutlich aus dessen Aussprüchen Matth. 11, 11; 23, 13. Luk. 16, 16. 17, 21. Joh. 5, 24. 13, 10. Indes glaubt Dausch alle bisher angeführten Argumente für die messianische Geistestaufe (Joh. 3, 22) mit einem Schlage über den Haufen werfen zu können. Nachdem er unsere Auffassung in den bereits angeführten Worten für „unhaltbar“ erklärt hat, fährt er fort: „Schon die einzige große Tatsache, daß Jesus noch in Galiläa eine allmähliche Entwicklung des messianischen Reiches in die Wege leitet, nach den detaillierten Schilderungen der Synoptiker von einer Taufspendung absah, schließt diese messianische Taufe in Jerusalem und Judäa aus! Wahrhaftig rc.!“ Hier zeigt sich wieder recht, wohin eine leidenschaftliche, mit rhetorischen Kraftausdrücken und Ausrufungszeichen geführte Polemik den Polemiker führt. Eine besonnene Argumentation würde so lauten müssen: daß Jesus in Judäa bloß eine der johanneischen ähnliche, vorbereitende Bußtaufe spendete bezw. durch seine Jünger spenden ließ, wird schon durch die einzige Tatsache widerlegt, daß er nach den detaillierten Schilderungen der Synoptiker in Galiläa von einer solchen Bußtaufe absah, wiewohl er noch später selbst erkärte, daß alle Galiläer der Buße bedürftig seien (Luk. 13, 3). Entweder also hat der Evangelist und damalige Begleiter Jesu in Judäa 3, 22. 26. 4, 1 f. gänzlich Falsches berichtet und so als Lügner sich erwiesen, oder Jesus hat wirklich damals das messianische Taufsakrament gespendet und dadurch das Messiasreich grundgelegt, aber vorläufig nur in Judäa, welches er als sein eigentliches Vaterland betrachtete und welches den ersten Anspruch auf den Messias und sein Reich hatte, wie auch Johannes 1, 11 f. deutlich zu verstehen gibt.

Dabei konnte er fortfahren, in Galiläa und selbst in Ju-

däa bei seinen rasch aufeinanderfolgenden Festbesuchen „eine allmähliche Entwicklung des messianischen Reiches in die Wege zu leiten". „Fix und fertig" hätte er, nach dem über die doppelte Mission des Täufers Gesagten, allerdings schon gleich anfangs sein sollen. Allein die Bewohner von Jerusalem, vor allem ihre hierarchischen Führer liebten die Finsternis mehr als das Licht, klagt der Evangelist (1, 11; 3, 19 ff.). Sie glaubten nicht an seine Messianität und wollten von einer Erleuchtung durch seine Geistestaufe nichts wissen, wie er selbst dem Nikodemus versicherte (3, 12). Er hatte es hier also, von einigen Ausnahmen abgesehen, nicht mit „Halbglauben" zu tun, sondern mit völligem „Unglauben", und dieser Unglaube war kein neutraler und harmloser, sondern ein positiv feindseliger. Denn hielten sie ihn nicht für den Messias, so mußten sie in ihm nun einen Pseudomessias erblicken, der nach dem Gesetze dem Tode der Steinigung verfallen war (5, 16. 18). Nun redet Johannes 2, 23 ja von „vielen", die am Hauptosterfesttage gläubig wurden; allein das waren, wenn auch Judäer, so doch keine aus der Hauptstadt, sondern aus dem judäischen Flachlande, eben jene, welche nach ihrer Rückkehr vom Feste in die Heimat den Mut faßten, den Herrn um seine Taufe zu bitten und so seine Jünger zu werden (4, 1). Als sie am Pfingstfeste (5, 1) wiederum Augenzeugen der Wundertätigkeit Jesu wurden, folgten sie ihm nach Galiläa und blieben seine ständigen Begleiter bis zum Laubhüttenfeste (6, 1 f.). Wie viele werden es gewesen sein? Einige Hunderte, wenn es hoch kommt, ein paar Tausende; denn jedenfalls bildeten sie nur einen kleinen Bruchteil von den 5000 Männern, die dem Herrn bis in die Wüste gefolgt waren und dort wunderbar gespeist wurden. Daß sie in ihrem Glauben nicht standhaft bleiben würden, hatte Jesus von Anfang an vorausgesehen (2, 24 f. 6, 64. 66. 8, 31). Sollten da nun 14 Tage nicht

ausgereicht haben, um diese zu taufen, zumal die taufenden Jünger nach allen Richtungen vom Herrn ausgesandt wurden (4, 38)? Nur dann, wenn es sich nicht um eine Reihe von Monaten, sondern um ein paar Wochen handelt, erklärt es sich, daß einerseits die Synoptiker von diesem Zeitraum bei ihrer Relation keine Notiz nahmen, anderseits der Täufer, welcher auf das Auftreten Jesu sehr gespannt sein mußte, erst dann von dessen Tauftätigkeit hörte, als er bereits am Ende seiner Laufbahn als Bußtäufer stand und in den Kerker wandern mußte (Joh. 3, 24. 26 ff. Akt. 13, 25). Nicht übergehen dürfen wir hier den Versuch, welchen Dausch (Passauer Monats-Schrift 1906 S. 418) bei Erklärung des letzten Täuferzeugnisses 3, 27 ff. macht, um die messianische Geistestaufe zu beseitigen. „Und so sprach der Täufer in seinem Schwanenlied die Superiorität Jesu ganz allgemein aus, nicht mit irgend einem Absehen auf die messianische Taufe Jesu. In prophetischem Schauen vernimmt Johannes Baptista das ahnungsvolle Wehen der neuen Zeit!“ Hochtönende verba et voces, die sich um Text und Kontext nicht kümmern. Als der Täufer in Änon (wohl Ginäa) die Nachricht erhält, daß Jesus unter großem Zudrang zu t a u f e n (*βαπτίζειν*) angefangen, wie faßte er diese Nachricht auf? Dachte er bei dem *βαπτίζειν* an eine der seinigen ähnliche bloße W a s s e r t a u f e z u r B u ß e? Dann hätte er jedenfalls peinlich berührt und tief niedergeschlagen werden müssen, da anzunehmen ist, daß die Empfänger dieser Bußtaufe im allgemeinen wenigstens bereits von ihm getauft waren und ihre Wiedertaufe von seiten Jesu die Anklage gegen ihn involvierte, als habe er seiner Mission nicht entsprochen [1]). Nun aber wurde er durch jene Nachricht

1) Die Behauptung von Dausch, die Mitteilung der Synoptiker über die Taufe des Johannes a n g a n z I s r a e l sei angesichts der bezüglichen „populär-pleonastischen Redeweise“ nur uneigentlich zu verstehen (a. a. O. S. 418), wird durch die Worte Jesu Luk. 7, 29 f. widerlegt.

hocherfreut, wie ein Brautwerber sich freut, wenn der Bräutigam die Braut in Besitz genommen hat und die Hochzeit in vollem Gange ist. Es ist gar kein Zweifel, der Täufer erblickt in der begonnenen Tauftätigkeit Jesu die Bewahrheitung des von ihm in Bethanien jenseits des Jordan abgelegten und eben durch seine Jünger wieder in Erinnerung gebrachten Zeugnisses, daß der hinter ihm Herkommende der Messias sei, welcher nicht bloß mit Wasser, sondern zugleich mit dem hl. Geiste taufe. Wenn er nun in der Taufe Jesu die messianische Geistestaufe erblickte, hat er sich geirrt? Dann war es mit seinem „prophetischen Schauen" schon vor Beendigung seiner Mission aus und vorbei. Allein gesetzt, er habe durch die Jünger, welche die Nachricht brachten, in Irrtum geführt werden können, in welchem Lichte erscheint dann aber der Evangelist? Er, der als Mitausspender der Taufe Jesu es sicher besser wissen mußte, hätte das auf einem groben Irrtum beruhende Zeugnis seines ehemaligen Meisters als ein wahres und hochwichtiges Zeugnis für die Messianität Jesu seinem Evangelium einverleibt! Freilich scheut sich die negative Kritik unserer Tage nicht, dieses zu behaupten. Das ist aber dieselbe Kritik, welche den traurigen Mut hat, das 4. Evangelium, welches wie kaum ein anderes Geschichtswerk das natürliche Gepräge des Augen- und Ohrenzeugen aus der Jüngerschaft Jesu überall an der Stirne trägt, für das Machwerk eines Philosophen aus dem 2. Jahrhundert zu erklären. Mit dieser Kritik ist eine Verständigung völlig aussichtslos.

So viel als Erwiderung auf „die Bedenken", welche Dausch hauptsächlich in der Bibl. Zeitschrift in erster Linie gegen die Theorie von dem einen Lehrjahr erhoben hat. Wie die Prüfung ergeben hat, sind sie ohne alle Bedeutung.

Jetzt noch einige Bemerkungen zu den Angriffen, welche Dausch gegen verschiedene andere Thesen des Johanneskom-

mentars in der Passauer Monatsschrift richten zu müssen glaubt. Eine dieser Thesen besagt, daß, im Sinne des 4. Evangelisten, der Täufer nur ein einziges großes Zeugnis (*μαρτυρία*) über Jesu Messianität abgelegt hat und zwar angesichts der offiziellen Deputation des hohen Rates und daß dieses Zeugnis enthalten ist nicht in den VV. 26 und 27, sondern in den VV. 32. 33. 34. Dausch bestreitet dies entschieden. Durch den Wechsel des Tages 1, 29. 35 und durch die geographische Notiz V. 28 werde so deutlich wie möglich das vor der jerusalemer Gesandtschaft abgelegte Zeugnis (1, 19—28) von den folgenden zwei Zeugnissen des Täufers vor seinen Jüngern unterschieden.

Zunächst kommt der Wechsel des Tages für eine derartige Unterscheidung nicht in Betracht. Wenn der Täufer seine am 2. Tage gemachte Aussage über Jesus als „das Lamm Gottes" am dritten Tage (abgekürzt) wiederholt, so ist das doch nur eine Aussage über ihn. Rechnet nun der Evangelist diese Aussage (V. 29) und die weitere V. 30, eine teilweise Wiederholung von V. 27, zu der *μαρτυρία*, welche er schon im Prolog (1, 7) und dann wieder V. 19 angekündigt hat? Das deutet er nicht nur mit keiner Silbe an, sondern schließt es dadurch aus, daß er V. 32 die Rede des Täufers unterbrechend fortfährt: *καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων*, was offenbar heißen soll: Und nun legte Johannes das Zeugnis (*ἡ μαρτυρία*) ab, von dem ich einleitend gesagt habe, daß es bei Gelegenheit der Sendung der jerusalemer Deputation (= vor der Deputation) abgelegt sei. Daß das *μαρτυρεῖν* hier wie am Schluß des Zeugnisses (V. 34) in streng juristischem Sinne von einem Augen- und Ohrenzeugnis, wie es vor Gericht verlangt zu werden pflegte, verstanden werden kann, lehrt der Inhalt. Daß es so verstanden werden muß und weiterhin, daß das Zeugnis auch in Gegenwart der Depu-

tation abgelegt wurde, erhellt aus folgendem. Zweimal beruft sich der Herr auf dasselbe den Hierarchen als den Absendern der Deputation gegenüber[1]). Das erstemal am Osterfeste im Nachtgespräch mit Nikodemus. Darin handelte es sich um den Beweis, daß die von Jesus in Jerusalem gespendete Taufe nicht eine bloße Wasser-, sondern zugleich auch eine Geistestaufe war. Den Beweis führte der Herr V. 6 aus ihrem gottgewollten Vorbilde, dem Bethesdateiche mit seinen wunderbaren Vorgängen (Herabkunft des Engelgeistes rc.). Da dieser Beweis dem Nikodemus noch nicht recht einleuchtete, nahm er einfach seinen Glauben in Anspruch, indem er sich auf das berief, was bei seiner Taufe im Jordan von ihm und vom Täufer mit Augen gesehen worden sei: die Herabkunft des hl. Geistes auf ihn, wie schon Luthard, Keil, Weiß und andere vor diesen richtig gesehen. „Wahrlich, wahrlich sage ich dir, was wir (ich und der Täufer) wissen, das sagen wir aus und was wir (beide) gesehen haben (*ἑωράκαμεν*), das bezeugen wir (*μαρτυροῦμεν*), und doch nehmt ihr (Hierarchen) unser (beider, mosaischen Rechtsregel entsprechendes Augen-)Zeugnis (*μαρτυρία*) nicht an." Nach V. 12 muß der Herr schon vorher in der öffentlichen Taufpredigt Ähnliches gesagt haben. Mit den Worten: *ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν* will er offenbar den Nikodemus an das *καὶ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα* des Täufers (1, 34) erinnern. Setzt dies aber nicht voraus, daß die von den Hierarchen abgesandte, aus Pharisäern bestehende Deputation (1, 24) bei Ablegung dieses Zeugnisses (1, 32 f.) noch zugegen gewesen war und darüber den Absendern, wozu vor allem auch Nikodemus als Pharisäer und

1) Nicht undeutlich spielen die Hierarchen selbst darauf an Matth. 21, 25 mit den Worten: „warum habt ihr ihm nicht geglaubt? (sc. als er — der Täufer — mich vor euren Abgesandten als Messias proklamiert hatte)".

Archont gehörte (3, 1), authentischen Bericht erstattet hatte (1, 22)? Sollte darüber noch ein Zweifel bestehen, so würde er vollends gehoben werden durch die zweite Berufung des Herrn auf das „große" Täuferzeugnis, wie er es in seiner Bethesdarede 5, 36 indirekt nennt. „Ihr (Hierarchen) schicktet eine Gesandtschaft ab an Johannes, und Zeugnis hat er gegeben (μεμαρτύρηκεν) der Wahrheit." Kann das bloß bezogen werden auf das, was der Täufer am ersten Tage bei der Ankunft der Gesandtschaft ausgesagt hat, daß nämlich nicht er der Messias sei, sondern ein anderer, nach ihm Kommender, ungleich Höherer, den die Fragenden nicht kännten und, wie uns Dausch gleich belehren wird, auch nicht durch den Täufer kennen lernen sollten? Wie konnte dann der Herr von den Hierarchen, die sein Selbstzeugnis verwarfen (5, 31), verlangen, daß sie, um gerettet zu werden, ein Zeugnis annehmen, das geflissentlich keinen Bezug auf die Person Jesu von Nazareth nahm? Kann man sich etwas Absurderes denken? Nein, die Meinung des Herrn muß sein, daß der Täufer ausdrücklich seine Person als Sohn Gottes (Messias) vor der Gesandtschaft der angeredeten Hierarchen bezeichnet habe. Das hatte er aber am folgenden Tage getan mit den Worten 1, 34: „Und ich habe es gesehen und habe es (hiermit ein für allemal) bezeugt (μεμαρτύρηκα), daß dieser da (οὗτος) der Sohn Gottes ist". Unverkennbar spielt auch der Herr mit seinem μεμαρτύρηκεν auf das μεμαρτύρηκα des Täufers an und konnte dies tun, da die Gesandten dieses feierliche Täuferzeugnis ihren Absendern wortgetreu berichtet haben werden. Wunderlich, höchst wunderlich meint Dausch: „es hätte doch dem Täufer jedes Taktgefühl gefehlt, hätte er der sicher ihm und Jesus übelwollenden Deputation ohne jeglichen Grund — die Gesandten wollten bloß Aufschluß über des Täufers Legitimation — das ganze Geheimnis der

Person Jesu preisgegeben, und zwar ehe noch der Heiland selbst auftrat, ja im Gegensatz zu ihm, der keineswegs in der Belserschen theatralischen Weise in sein Amt eintrat, sondern nach Ausweis namentlich der Synoptiker seine höheren Ansprüche erst allmählich enthüllte." Darauf erwidern wir kurz folgendes: daß der Herr seine Ansprüche erst allmählich enthüllte, ist das einzig Richtige, was hier behauptet wird. Das lehren aber viel weniger die Synoptiker als Johannes. Dies beweist allein schon der von ihm angeführte Ausspruch Jesu 3, 12: „Wenn ich euch (Hierarchen) die *ἐπίγεια* sagte und ihr nicht glaubet, wie werdet ihr dann glauben, wenn ich euch (später) die *ἐπουράνια* gesagt haben werde?" Erst erfuhren die Hierarchen nur so viel, daß er der verheißene Sohn Gottes sei, der mit dem hl. Geiste tauft. Dabei denken sie aber nur an einen rein menschlichen Sohn Gottes oder Messias. Später hören sie zu ihrem Erstaunen, daß er ein gottgleicher oder göttlicher Messias sei (5, 17 ff.), der vom Himmel gekommen, um der ganzen Welt das Leben zu geben, nachdem er durch den Fleisch und Blut trennenden Tod zum Himmel zurückgekehrt sein werde (6, 27 ff.). Was muß aber Dausch bei sich denken über die grenzenlose „Taktlosigkeit" des Herrn, daß er alle diese epuranischen Geheimnisse seiner Person den ihm so hochgradig übelwollenden Hierarchen auf dem Fest (5, 1) in Jerusalem und in der Synagoge zu Kapharnaum (6, 41. 52: *οἱ Ἰουδαῖοι*) preisgegeben hat? Nach unserer Auffassung proklamierte der Täufer Jesum, als er zum erstenmal wiedererschien, angesichts der jerusalemer Gesandtschaft feierlich als Messias. Dausch findet das theatralisch. Aber wäre es weniger theatralisch gewesen, wenn die Proklamation nur vor den Jüngern des Täufers stattgefunden hätte? Hochtheatralisch wäre es aber gewesen, wenn Jesus, wie Dausch uns versichert, mitten unter den Gesandten

(V. 26) gestanden hätte. Ferner sollen die Abgesandten nur den Auftrag gehabt haben, den Täufer nach seiner Legitimation zu fragen. Allein die Darstellung des Evangelisten läßt noch auf etwas anderes schließen. Als die Gesandten angelangt waren, fielen sie nicht sofort mit der Türe ins Haus, indem sie fragten: „Wer bist du (1, 19)?“ Vielmehr werden sie zuerst sich als offizielle Deputation des hohen Rates vorgestellt und das Motiv ihrer Sendung angegeben haben. Sie werden, wie die erste Antwort des Täufers (V. 20) leicht erraten läßt, darauf hingewiesen haben, daß im Volke allgemein geglaubt werde, er selbst sei wohl der Messias, der das von ihm als nahe bevorstehend angekündigte Messiasreich stiften werde (vgl. Luk. 3, 15). Der hohe Rat habe daher geglaubt, im Sinne von ganz Israel zu handeln, wenn er ihm mit der Bitte nahe, sein bisher beobachtetes völliges Schweigen brechen und Aufschluß über die Person des Messias geben zu wollen. Dieser Aufschluß war den Fragenden offenbar die Hauptsache. Das wußte der Gefragte wohl; daher kam er bei Beantwortung ihrer Frage nach Zweck und Bedeutung seiner Taufe wie mit einem Sprung wieder auf den Messias zu sprechen. Er war auch bereit, den gewünschten Aufschluß zu geben. Da aber Jesus nicht anwesend war und Johannes, wie wahrscheinlich, seinen Namen nicht anzugeben wußte, so mußte er sich auf wenige Andeutungen beschränken, daß nämlich der Messias bereits mitten unter dem jüdischen Volke und auf dem Punkte stehe, aus seiner Verborgenheit hervorzutreten und hinter ihm her zu gehen, er aber, sein Vorläufer und Wegebereiter (vgl. V. 23) in der Lage und berufen sei, ihn dem Volke bekannt zu machen. Das letztere, welches er V. 31 mit klaren Worten ausspricht, deutet er hier nur an mit den Worten: „den ihr (ὑμεῖς) nicht kennet“, was den Gedanken involviert: den ich aber bereits kennen gelernt habe. Das „wozu“ ergab sich dann

von selbst: um ihn bekannt zu machen, wie sie, die Abgesandten, ja vermuteten. Diese Antwort konnte letztere dann leicht veranlassen zu dem Entschluß, einstweilen in Bethanien jenseits des Jordan zu bleiben, wo Johannes seine feste Taufstätte hatte, und der Akt der Offenbarmachung (φανέρωσις vgl. V. 31) des Messias durch den Täufer demnächst zu erwarten war. Daher schon hier die Bemerkung des Evangelisten V. 28. Passender wäre dieselbe wohl nach V. 34 angebracht. Indes gehört es zu den schriftstellerischen Eigentümlichkeiten des Johannes, topographische, chronologische und andere orientierenden Bemerkungen an einem weniger geeigneten Ort, selbst mitten in einer Szene, anzubringen (6, 69. 8, 20. 21, 14). Die Gesandten hatten sich auch nicht verrechnet. Schon am folgenden Tage erschien der Messias und näherte sich dem Täufer so weit, daß dieser ihn mit Sicherheit wiedererkennen und mit dem Finger auf ihn hinweisen konnte. Außer den Gesandten waren Johannesjünger bei der Ablegung des großen Täuferzeugnisses zugegen. Dies erfahren wir aber erst später (3, 28). Bisher hat der Evangelist nur von den Gesandten allein gesprochen, woraus folgt, daß er die Worte des Täufers V. 30: „Dieser da ist es, von dem ich (gestern) sagte rc.“ zunächst als an sie gerichtet betrachtet haben will. Dabei konnte der Täufer einige Worte jetzt neu hinzufügen und mit seiner Aussage vom Tage vorher verschmelzen. Das auf das vorzeitige Sein des Messias gehende πρῶτός μου ἦν dürfte inhaltlich beruhen auf der Prophetie des Michäas, 5, 1 (Herkunft des Messias von den Tagen der Ewigkeit) und eben darum schriftgelehrte Zuhörer wie die Abgesandten voraussetzen. Da letztere den Messias zum isaianischen Leidenslamm machen sollten, so könnte gerade ihre Gegenwart auch die Veranlassung gewesen sein, daß dem Täufer die Worte: „Sieh das Lamm Gottes rc.“ von oben in den Mund gelegt wurden.

Entschieden abzuweisen ist aber die Annahme, die Worte V. 30 seien vom Täufer früher einmal im Kreise seiner Jünger gesprochen worden. Bei der hochgradigen Spannung, welche damals herrschte, würden dieselben, daran ist kein Zweifel, schon in der allerkürzesten Zeit das hl. Land durchflogen haben und die Abgesandten den Täufer nicht mehr haben fragen können, ob er selbst der Messias sei. Kommen wir zum Schluß. Der Täufer leitete sein großes Zeugnis ein mit den Worten V. 31: „Und ich kannte ihn nicht; aber damit er bekannt gemacht werde dem (Volke) Israel (*ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ*), darum trat ich auf in Wasser taufend.“ Im Kommentar wurden die Worte nach V. 33 so ergänzt: *ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ ἐμοὶ βαπτίζοντι ἐν ὕδατι καὶ δι' ἐμοῦ τῷ Ἰσραήλ*. Genau so hat der Evangelist die Worte des Täufers verstanden, wenn er im Hinblick auf sie im Prolog schrieb: „Dieser (Johannes) kam zum Zeugnis, daß er Zeugnis ablege von dem Lichte, damit alle (Israeliten) durch ihn (den Johannes bezw. durch sein Zeugnis) zum Glauben gelangten. Nicht war jener das Licht, sondern zeugen sollte er von dem Licht (d. h. von dem mit dem hl. Geiste taufenden Messias).“ Wie sollten nun alle Israeliten durch das Zeugnis des Täufers zum Glauben an Jesus gelangen? Sollte er im ganzen hl. Lande von Ort zu Ort umherziehen und sein Zeugnis ablegen oder an einem hohen Festtage in Jerusalem dies tun? Keines von beiden. Er hat diesem Teile seiner Mission völlig und gewiß mit Recht Genüge zu leisten geglaubt, wenn er in Bethanien, seiner bisherigen Taufstätte, sein Zeugnis ein für allemal (vgl. V. 34: *μεμαρτύρηκα*) ablegte vor der offiziellen Gesandtschaft des hohen Rates, des Repräsentanten Israels. Gewiß war es auch eine providentielle Fügung, daß die Gesandtschaft nicht früher oder später, sondern gerade zu der Zeit in Bethanien anwesend war, wo

der Herr sein 40tägiges Fasten und die dreifache Versuchung durch den Satan überstanden hatte und wieder zum Täufer zurückkehrte. Weiterhin wird man sagen dürfen: hätte der hohe Rat einstimmig, wie es seine Pflicht war, das Zeugnis des Täufers gläubig angenommen, ganz Israel würde ihm gefolgt sein. Der vorstehend dargelegten unzweideutigen Behauptung des Evangelisten (1, 7), die durch die Aussprüche des Täufers und Jesu selbst (1, 31. 3, 11 f. 5, 33) erhärtet wird, steht nun schroff gegenüber die schon angeführte Behauptung von Dausch, daß der Täufer nur privatim im Kreise seiner Jünger ein Zeugnis über Jesus abgelegt, dagegen die Gesandtschaft des hohen Rates und somit diesen selbst über die (nach Dausch gleichzeitig anwesende) Person Jesu als Messias geflissentlich in Unkenntnis gelassen und es diesem selbst nach Gottes Ratschluß überlassen habe, sich und seine höheren Ansprüche der Welt zu offenbaren. Dausch wird es uns aber nicht verübeln, wenn wir dem Evangelisten mehr glauben, als ihm.

In der Passauer Monatsschrift (1905, 3, 143) eröffnet Dausch seinen Feldzug gegen den Joh.-Kommentar damit, daß er den Versuch, den johanneischen Prolog „konkret" und „individuell" aus dem Evangelium heraus zu interpretieren, für unstatthaft erklärt. „Wer möchte", sind seine Worte, „die in philosophischer Höhe thronende johanneische Darstellung in solch enge Schranken bannen? Liegt nicht gerade darin die Bedeutung des vierten Evangelisten, daß er an der Wende des ersten Jahrhunderts von erhabener Warte aus die zeitgeschichtlichen Philosopheme musterte und ihren Vertretern allen zurief: „Was ihr immer an Licht und Leben, an Wahrheit und Gnade verkündet, im Christus = Logos ist es Wirklichkeit geworden?" So erscheint das geschichtliche Detail im 4. Evangelium vernachläßigt, die christliche Wahrheit in philosophische

Formeln gekleidet. Darnach hätten wir uns den Apostel Johannes als einen Philosophen vorzustellen, der seine Zeit in Kleinasien damit zugebracht hat, die philosophischen Systeme eines Plato, Aristoteles, Diogenes, Zeno, Epikur u. s. w. durchzustudieren, um ihnen dann in seinem Evangelienprolog sein philosophisches System mit eigenen philosophischen Formeln entgegenzustellen. Der negativen Kritik wird diese Charakterisierung des Johannes und seines Evangeliums außerordentlich gefallen. Wir aber sind der Meinung, daß wenn Johannes ein Examen hätte machen sollen über „die zeitgeschichtlichen Philosopheme", er seine völlige Unwissenheit hätte bekennen müssen. Seine ganze „philosophische" Bildung hat er in der Schule des Heilandes und nach seiner Himmelfahrt in der Schule des hl. Geistes (14, 26) erhalten, aber auch in der letzteren nichts wesentlich Neues gelernt (16, 13 ff.). Für den Prolog käme hier in Betracht der Logosname (Offenb. 19, 13). Im übrigen schließt er sich, wie im Kommentar gezeigt wird, selbst im Ausdruck so enge als möglich an seinen göttlichen Lehrmeister Jesus Christus an, der seinerseits in seinen Lehrvorträgen vor dem Volke wie in seinen Streitreden mit den Schriftgelehrten nicht die leiseste Spur einer Rücksichtnahme auf heidnische Philosopheme verrät, sondern ausschließlich das A. T. in Schrift und Überlieferung zum Ausgangspunkt und zur Basis seiner dogmatischen Erörterungen macht.

Auf die strittige Frage nach dem Subjekt des Prologes gehen wir hier nicht weiter ein. Wir bemerken nur, daß wir auch nach den Gegenbemerkungen von Dausch (a. a. O. H. 4 S. 195 f.) und anderen daran festhalten, daß der Evangelist nicht sprungweise bald vom Logos *ἄσαρκος*, bald vom Logos *ἔνσαρκος* redet, sondern im ganzen Prolog die göttliche Person Jesu von Nazareth, wie er sie hiernieden kennen ge-

lernt, vor Augen hat und bald Göttliches, bald Menschliches von ihr prädiziert.

Einen wohlfeilen Triumph glaubt dann Dausch über seine Gegner zu feiern in der Frage nach der Einteilung des Prologes und des Evangeliums selbst (a. a. O. S. 196 f.). Als Einteilungsgrund für beides hatten wir den die ἐπίγεια und die ἐπουράνια betreffenden Ausspruch des Herrn 3, 12 bezeichnet (Komment. S. 22). Daß der Evangelist mit den ἐπίγεια die Spendung der Geistestaufe behufs Konstituierung des Himmelreiches auf Erden meinte, ist schon S. 40 f. gezeigt worden. Die Einwendung von Dausch, daß in der Geistestaufe doch ebenfalls Wunderbares, Himmlisches vor sich gehe (1, 12 f. 3, 5 f.), verschlägt nichts; denn die Spendung dieser Taufe von seiten Jesu war noch lange kein Beweis, daß ihr Spender göttlicher Natur war. Dieselbe hätte auch schon dem Täufer von oben übertragen werden können, wie sie vom Herrn den Aposteln wirklich übertragen wurde (4, 2. 38; Matth. 28, 19). Dagegen betrafen die ἐπουράνια direkt die Gottheit der Person Jesu: die ihm mit dem Vater gemeinsame, namentlich durch Wunder sich manifestierende, göttliche δόξα oder ζωή (1, 14. 5, 26), seine Herabkunft vom Himmel und seine Rückkehr zum Himmel zu dem Zwecke, um der Welt in seinem himmlisch verklärten Fleische das wahre Himmelsbrot zu geben und vom Himmelsthrone herab den hl. Geist, den Geist der Wahrheit zu senden, wie es Moses geweissagt und durch seine Manna- und Wasserspende vorgebildet hatte (1, 16 f. 3, 13 ff. 6, 31 ff. 7, 37 f.). Daß nun Johannes im Prolog nach einer Definition des Logos zunächst (V. 6—14) von der durch den Täufer feierlich angekündigten und durch Jesus unter den ἴδιοι in Jerusalem und Judäa mit verschiedenem Erfolg versuchten messianischen Tauftätigkeit handelt, sollte doch nicht geleugnet wer-

den [1]). Speziell spricht dafür noch außer der unverkennbaren Bezugnahme des Evangelisten V. 13 auf das Taufgespräch Jesu mit Nikodemus (3, 4 ff.) der Ausdruck *φωτίζειν* V. 9, der mit seinen Derivaten in der Folge solenn wurde für die christliche Taufe (vgl. Komment. S. 30; dazu Klemens Alex. Quis dives 42; Hippol. serm. in s. theophan. 4; orac. Sibyll. I 339: *ὕδασι φωτίζειν*). Doch das durften die Leser der Monatsschrift nicht erfahren; sie hätten sonst etwas merken können. Dem ersten Teil des Prologes (V. 6—14) entspricht nun, so lautet unsere Aufstellung, dem Hauptinhalte nach der erste Teil des Evangeliums (1, 19—4, 54). Nach Dausch soll diese Auffassung „ohne Gewaltsamkeiten" nicht abgehen. Müßten ja die „meisten" Perikopen hier ausgeschieden werden, so die Hochzeit zu Kana, die Tempelreinigung, die Wirksamkeit Jesu in Samarien und Galiläa (Kana). Demgegenüber verweisen wir auf den Kommentar, wo der Beweis geliefert ist, daß Johannes in den ersten vier Kapiteln zugleich die hier von den Synoptikern gelassene Lücke genau und so zu sagen tagebuchförmig ausfüllen wollte [2]). Dabei bildet aber die messianische Taufwirksamkeit Jesu den roten Faden, welcher sich durch die

---

1) Hartl (Linz. Quartalschr. 1906 S. 138) bemängelt unsere Uebersetzung von V. 9: „Er war in Begriff, in der Welt aufzutreten." Wir verweisen ihn in Betreff des Grammatischen auf B. Weiß und in Betreff des Sachlichen auf Joh. 1, 29—2, 23, wo das allmähliche Hervortreten und Bekanntwerden des Messias geschildert ist. Wenn Hartl ferner im ganzen Evangelium kein Wort vom verborgenen Leben Jesu gefunden hat, so möge er die Erläuterung zu 1, 10 Kommentar S. 31 nochmals aufmerksam lesen.

2) Nebenbei möchten wir die Aufmerksamkeit von L. Fendt und Hub. Klug (BZ. 1906 S. 152 ff.) hinlenken auf die oben bezeichnete Tendenz des Evangelisten und besonders auf 4, 54. Schon dieser Vers allein läßt es als ein abenteuerliches Unternehmen erscheinen, das Speisewunder Joh. 6 (und die ihm nach den Synoptikern unmittelbar vorhergehenden und nachfolgenden Wunder und Geschehnisse in Galiläa) nach Joh. 2, 12 anzusetzen, um ein Lehrjahr Jesu zu erhalten.

vier Kapitel hindurchzieht. Der Täufer kündigt sie feierlich an auf Grund von Offenbarungen, die er in der Wüste und bei der Taufe Jesu erhalten. Jesus selbst handelt von ihr auf dem Osterfest öffentlich und im Privatgespräch mit Nikodemus. Er spendet sie durch seine Jünger in der Landschaft Judäa. Sie bildet das Streitobjekt zwischen einem Judäer und Jüngern des Täufers. Dieser wiederholt sein früher abgelegtes Zeugnis über die Messianität Jesu und seiner Taufe. Die Pharisäer veranlassen Jesus, seine Tauftätigkeit in Judäa aufzugeben und nach Galiläa überzusiedeln. In Samaria kommt er nochmals auf seine Taufe zu sprechen und prophezeit den Jüngern, daß sie einstens die Freude haben würden, auch in Samarien seine Taufe zu spenden, wie sie es eben in Judäa getan. Die Allwissenheitskundgebungen Jesu sowie das Weinwunder zu Kana stehen gleichfalls in naher Beziehung zu dieser Taufwirksamkeit: die Jünger sollten dadurch bestärkt werden in ihrem Glauben, dieser notwendigen Vorbedingung für den Empfang der Taufe auf dem Feste in Jerusalem. Dasselbe gilt von den Festwundern Jesu, deren Anblick viele (Judäer) erst zum Glauben an ihn und nachher zur Taufe führte (1, 12). Wie man sieht, die vom Herrn selbst geprägten Ausdrücke *τὰ ἐπίγεια* und *τὰ ἐπουράνια* passen vortrefflich als Inhaltsangaben oder Überschriften für die beiden bezeichneten Hauptteile des Prologes und des Evangeliums, was um so merkwürdiger erscheinen muß, als Johannes in letzterem streng historisch vorgeht.

Unter den von uns aufgestellten Thesen betrifft eine den Todestag Jesu, als welcher der 15. Nisan verfochten wird. Diese These hat allein Gnade gefunden in den Augen von Dausch. Allein das hat wenig zu bedeuten; denn er fügt gleich bei, daß dieselbe schon längst außerhalb Tübingens (d. h. wohl außer bei Schanz), wenn vielleicht auch mit kleinen Modifi-

kationen bei Katholiken und positiven Protestanten bevorzugt werde. Außerdem sei es Belser nicht gelungen, neues Material zur Lösung der Frage beizubringen. Beruht dieses Urteil auf Unwissenheit oder auf Voreingenommenheit? Wer nur einigermaßen sachverständig ist, wird zugestehen müssen, daß die Beweisführung hier keineswegs in ausgetretenen Geleisen sich bewegt, sondern über eine ganze Reihe völlig neuer Argumente verfügt, die bisher noch unwiderlegt sind (Komment. S. 359 f. 391. 479 ff. 500 f. 502. 515 f.; vgl. Einl. in d. N. T. 2. Aufl. S. 292 ff.). Auch gibt es namentlich im Auslande noch immer katholische und positive protestantische Forscher, wie Godet, Sanday, Calmes, Nouvelle, Ladeuze, die, unter dem mächtigen Einfluß der radikalen Bibelkritik stehend, mit dem Nachweis sich abmühen, als habe der Herr am 14. Nisan den Kreuzestod erlitten. Dausch spricht von kleinen Modifikationen in der Harmonisierung der vier Evangelisten auf katholischer Seite. Vermutlich denkt er an Forscher wie Berning (die Einsetzung der hl. Eucharistie S. 218) und Schneid (der Monatstag des Abendmahles und Todestages unseres Herrn Jesus Christus). Allein der Weg, welchen diese zu dem genannten Zweck eingeschlagen haben, ist völlig ungangbar (vgl. Theol. Revue, 1905 No. 12/13 S. 362 ff. und Quartalschr. 1905 S. 617 ff.). Bei dieser Sachlage dürfte das Eintreten für den 15. Nisan als Todestag Jesu wohl eine „These" genannt werden.

2.

Die armenische Paulus-Apokalypse. (Schluß.)

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

Rezension B.

Die Aufschrift lautet: „Gesicht des hl. Apostels Paulus, da sie den Geist entführten". Diese Rezension ist durch Kürzung aus der Rezension A hervorge-

gangen, und zwar zeugt ihr Sprachcharakter dafür, daß die Kürzung nicht etwa auf Grund der syrischen Vorlage von A erfolgte, sondern sie geht direkt auf den armenischen Text der Rezension A zurück. Ich halte es deshalb für überflüssig, eine Übersetzung dieser Rezension zu geben, sondern beschränke mich darauf, Anfang und Schluß zu übertragen, sowie die Stelle, welche von der Deutung des Alleluja handelt.

Der Anfang (S. 84) lautet: „Höret, ihr Menschenkinder, und nehmet zu Herzen diese Gebote und diese Wunder! Tuet Buße in Tränen über eure Vergehen bei Tage und bei Nacht! Denn es sind die Engel Beschützer der Menschen, und alle Werke des Menschen, die er wirkt, vom Morgen bis zum Abend, müssen sie vor Gott bringen, seien sie böse, seien sie gut."

Die Stelle, welche vom Alleluja handelt (S. 94), lautet: „Ein hebräischer Ausdruck ist das Allelu, und die Deutung des Allelu ist: Klath mariathn". Und ich sage: „Was ist Klath mariathn?" Und er sagt: „Klath mariathn wird übersetzt: Glorie Gottes".

Der Text schließt (S. 99. 100) also: „Und siehe, es kam der Erzengel Michael und spricht: „Höret alle, die ihr in Peinen seid! Ich stand vor Gott zu jeder Stunde um euretwillen; bei Tag und bei Nacht flehe ich zu Gott für die Menschen, ob sie sich vielleicht bekehren und ihre Sünden büßen. Und ihr wolltet nicht auf die Gebote hören. Und nun, wo sind eure Gebete, wo sind eure Werke der Barmherzigkeit? Aber nun weinet unablässig; mit euch will ich weinen, zusammen mit Paulus, damit er (Gott) eurer sich erbarme und euch Ruhe gewähre vor den bitteren Qualen." Als sie dies hörten, da riefen sie laut und sagten allzumal einstimmig unter Tränen und Seufzen: „Erbarm dich unser, du Erzengel Gottes!" Und Christus sei Ehre in alle Ewigkeit!"

Rezension C.

Diese Rezension hat mit B die Art des Ursprungs ge-

meinsam, insofern sie ebenfalls durch Kürzung eines längeren Textes entstanden ist. Aber die Vorlage, aus welcher sie herausgewachsen ist, kann mit A nicht identisch gewesen sein. Denn in ihr war der bei A fehlende Eingang erhalten, welcher die Gestirne und die Elemente zu Gott um Rache rufen läßt. Ob die Vorlage, aus welcher C geflossen ist, ein syrisches Original war oder bereits die armenische Version eines solchen, wird sich kaum entscheiden lassen. Sicher ist nur, daß auch die Sprache von C syrisierenden Charakter trägt, wenn gleich nicht in dem Grade, wie die der Rezension A.

Ich setze hier wieder, wie bei A, neben die von mir eingeführte Numerierung der einzelnen Abschnitte in Klammern die entsprechende Ziffer nach den Texten G P.

Gesicht des Apostels Paulus. Unterredung mit dem Engel.

1. (3). (S. 85). Und es erging das Wort des Herrn an mich und spricht: Sag' zu dieser Gemeinde: Ihr Unverständigen, wie lange sündiget ihr und häufet Sünden auf Sünden und erzürnet den Herrn, euren Schöpfer? Ihr sagtet in eurer Seele: wir sind Gläubige; und die Werke Satans vollziehet ihr! Umgewandelt seid ihr durch den Namen des Gesalbten. Und die Welt hat euch unselig gemacht. Denn alle Geschöpfe gehorchen Gott, und nur die Menschen sündigen. Denn alle Geschöpfe hat geschaffen Gott und der Herr des All' und er, Gott allein.

2. (4. 5). Oftmals rufen die Sonne und der Mond und die Sterne zu Gott und sagen: „Herr, wie lange noch schauen wir die Ruchlosigkeit auf der Erde, die Unzucht, die Unkeuschheit, die Mordtaten und all' die Frevel, welche die Menschen auf Erden verüben? Gib uns Befehl, daß wir die Macht deiner Gottheit zeigen und sie verbrennen, damit sie erkennen, daß du alleinig Gott bist“. (S. 86.) Eine Stimme erging

aus dem Himmel und spricht: „Alles weiß ich, und nichts ist verborgen vor mir. Mein Auge siehet und mein Ohr hört. Aber meine Milde und meine Barmherzigkeit erträgt sie, bis sie sich bekehren und Buße tun durch Bekenntnis und Buße. Wenn sie sich aber nicht bekehren, so bin ich es, der sie richtet".

3. (6). Oftmals rufen das Meer und die Quellen zu Gott und sagen . . . [1]).

4. (7. 9) . . . . vom Morgen bis zum Abend, und der Engel, welcher kommt, sich freuend ob des Menschen, bei dem er weilte. Beim Untergang der Sonne kommen sie, beten Gott an und bringen die Werke des Menschen dar, die er gewirkt hat, böse und gute. Und siehe, sie kamen freudig und beteten Gott an. Er fragte sie und spricht: „Woher kommt ihr?" Sie geben Antwort und sagen: „Wir kommen von jenen, die ihre Seelen von der Welt losgelöst haben um deines Namens willen, und die in der Wüste sind, und in den Höhlen der Berge, und die ihre Leiber kasteien aus großer Liebe zu dir; und wir sind ihre Engel". Und es spricht der Herr: „Wisset, daß mein geliebter Sohn mit ihnen ist und sie segnet, weil ihre Seelen Wohnungen meines Gesalbten sind".

5. (10). (S. 87). Es kamen Engel und beteten Gott an und weinten und klagten. Und der Geist des Herrn fragte sie und spricht: „Woher kommt ihr, Diener Christi?" Und sie sagen: „Wir kommen von jenen, über welche dein Name angerufen worden ist, und welche (deine) Mühe geschaffen hat. Unselig sind sie und setzen Anlässe zu ihren Sünden und haben nicht Gerechtigkeit geübt und haben nicht vor dir gebetet — warum also verdienen sie, daß wir sie beschützen?" Und es spricht der Herr: „Lasset nicht ab, sie zu beschützen, bis sie sich bekehren und Buße tun [2]); ich richte sie auf ewig". Er-

1) Es ist eine größere Lücke im Texte vorauszusetzen.

2) Der Vordersatz („wenn sie aber nicht Buße tun") fehlt.

kennet, ihr Menschen, daß der Engel alles, was der Mensch tut, vor Gott bringt, das Gute und das Böse! Gedenket an jenen Tag, da der Geist den Leib verläßt!

6. (11). Ich, Paulus — es rief mich der Engel und spricht: „Folge mir, und ich will dir die heiligen Orte zeigen, den Ort der Gerechten, wenn sie die Welt verlassen, und ich will dich führen in die Tiefen der Abgründe, und dort will ich dir zeigen den Ort der Sünder und der Verworfenen, nämlich an welchen Ort sie kommen, wenn sie sterben". Und ich schritt ihm nach, und er zog mich zum Himmel empor (S. 88); ich blickte hinein in den Aufbau der Himmel und sah unter die Himmel hinunter, und dort war der Fürst der Finsternis und alle Fürsten des Bösen. Ich sah alles vom Aufbau der Himmel aus, daß gar kein Mitleid und Erbarmen in ihnen war, deren Angesicht voll war von Zorn. Ich fragte den Engel und sage: „Wer sind diese, Herr?" Und er spricht: „Das sind die, welche die Seelen der Sünder aus ihrem Leibe herausholen, weil sie an Gott nicht geglaubt und auf sein Heil nicht gehofft haben".

7. (12). Wieder blickte ich in die Höhe und sah andere Engel, deren Angesichter leuchteten und waren wie die Sonne; die trugen an ihren Lenden goldene Gürtel und hatten in ihren Händen strahlende Kronen, und das Zeichen Gottes war geschrieben auf sie, der Name des Sohnes Gottes, und sie waren voll jeglicher Milde. Ich fragte den Engel und sage: „Wer sind diese, Herr, in jener Wonne?" Der Engel sagt: „Das sind die, welche die Seelen der Gerechten in Empfang nehmen, wenn sie ihren Leib verlassen, sie, die an Gott geglaubt haben, und denen er hilfreich war". Und ich sage: „Begegnen denn die Gerechten und die Sünder einander?" Er gab Antwort und spricht: „Ein Weg ist für alle (S. 89), die zu Gott gehen, aber die Gerechten haben den guten Engel als Helfer und fürchten sich nicht".

8 (13. 14). Und ich sage zum Engel: „Ich will die Orte der Gerechten und der Sünder sehen, wenn sie den Leib verlassen". Und er sagt: „Wenn der Geist des Gerechten herauskommt, zur selben Stunde ermutigt ihn der Engel: „„Fürchte dich nicht, da du den Willen deines Schöpfers getan hast, denn so lange du im Leibe auf Erden warest, brachte ich deine Werke vor Gott"". Der Geist Gottes stärkt ihn und hebt ihn zum Himmel empor, und es beschützen ihn leuchtende Engel". Und vernehmbar wird eine Stimme, welche spricht: „Führet hieher die Seele, welche Gottes Willen getan hat". Und ich hörte die Stimme von Engeln, welche sagten: „Sei stark, gerechte Seele, denn wir alle freuen uns, daß du Gottes Willen getan hast". Und sie gehen ihm entgegen, bis er gekommen ist und Gott anbetet. Und der Engel des Herrn tut Erwähnung seiner Mühe und spricht: „Über den, dessen Werke ich dir dargebracht habe Tag für Tag, halt' nun Gericht gemäß deinen Rechtssatzungen!" Und es spricht der Herr: „Wie du den hl. Geist nicht betrübt hast, so will auch ich dich nicht betrüben". Und er spricht: „Übergebet diesen dem Erzengel, der ihn führt in den Garten der Glückseligkeit, und dort soll er bleiben bis zum Tage meiner Ankunft". Und ich hörte eine Stimme von Engeln, welche laut riefen und sagten: „Gerecht bist du, Herr, und gerade sind deine Gerichte, und du vergiltst einem jeden nach seinen Werken". Und es spricht der Engel zu mir: „Hast du gesehen und erkannt, daß der Mensch (S. 90), welche Werke er in der Welt verrichtet — daß er jene Vergeltung empfängt von Gott". Und ich sagte: „Ja, Herr!"

9. (29. 33. 40). Und es spricht der Engel: „Folge mir, und ich will dir den Ort der Sünder zeigen". Und ich schritt ihm nach, und er zog mich über jene Grenzen hinaus, und ich sah viele inmitten dichter Finsternis. Ich seufzte tief auf,

weinte und sagte zum Höchsten: „In Anbetracht dessen, daß sie gepeinigt werden, hättest du die Menschenkinder gar nicht erschaffen sollen". Es gab Antwort der Engel und spricht: „Warum weinst du? Bist du etwa barmherziger, als Gott?"

Nun werden die einzelnen Klassen der Verdammten aufgezählt in nachstehender Reihenfolge?

§§ 10—13 (S. 90. 91): Pflichtvergessene Priester, Bischöfe, Diakonen, Kleriker und Wordepots (= Lehrer der Theologie); § 14 (S. 92) Laien, die sich den Kirchengeboten widersetzt haben; § 15 (S. 92. 93) Wucherer; § 16 Meineidige; § 17 Hasser des Fastens und Betens; § 18 (S. 93. 94) reiche Geizhälse; § 19 solche, die den sonntäglichen Gottesdienst versäumten; § 20 Unbußfertige und verstockte Greise; § 21 (S. 94. 95) Ehebrecher und solche Ehegatten, die einander haßten; § 22 Unterdrücker von Waisen und Witwen; § 23 Hartherzige, die am Sonntag die Armen nicht speisten; § 24 (S. 95. 96) Frevler (ohne nähere Bezeichnung ihres Frevels); § 25 Heiden, „welche gute Werke verrichteten und den gekreuzigten Gott nicht anerkannten" [1]; § 26 (S. 96. 97) Dirnen und Kindsmörderinnen; § 27 Verworfene, deren Sünden nicht näher charakterisiert sind; § 28 (S. 97. 98) Ungläubige, „die nicht glaubten, daß Christus im Fleische in die Welt gekommen ist".

29. (43). Und es spricht der Engel: „Höret alle, die ihr in Peinen seid. Ich stand vor Gott zu jeder Stunde. So wahr der Herr lebt (S. 99), keinen Tag und keine Nacht ließ ich vorübergehen, ohne daß ich flehe für das Menschengeschlecht, und die hören nicht auf, zu sündigen. Denn verstreichen ließen sie die Zeit ihrer Buße, und ich flehe unablässig zum Herrn, daß er den Regen auf die Erde sende, und die Erde ihre Frucht gebe. Wenn einer nur ein wenig Gutes tut, so flehe ich an seiner statt, und werde ihm zum Helfer, damit er sich rette vor den Gerichten Gottes".

Und er spricht: „Eure Gebete und eure guten Werke, wo sind sie? Aber nun weinet abermals; und ich will euch beweinen mit allen Engeln, und Paulus, der Freund Gottes (wird euch beweinen) und alle Heiligen. Vielleicht erbarmt

1) Vgl. P 40 (S. 32, 20—22): Hi sunt de gentibus, qui fecerunt eleemosynas et Dominum Deum non cognoverunt.

sich der barmherzige Gott und übt Erbarmen an den Sündern". Als sie diese Worte hörten, da schrieen sie einstimmig unter Weinen und sprachen: „Erbarm' dich unser, Sohn Gottes"! Und ich weinte schluchzend und sprach: „Sohn Gottes, erbarm' dich deiner Geschöpfe"! Und es fiel nieder Michael, und alle Engel Gottes, und sie sagen: „Erbarm' dich deiner Diener, des Menschengeschlechtes, erbarm' dich deiner Geschöpfe"!

30. (44). Und ich sah, wie die Himmel sich bewegten gleich einem Baum vor dem Winde, und daß die 24 Ältesten Gott anbeteten. Und ich sah die Kirche (S. 99) und das Zelt und den Thron des Höchsten in ihr, und es stieg auf das Flehen des Gebetes bis zum Throne Gottes, und ich hörte eine Stimme, welche sprach: „Für euch flehen meine Erzengel und meine Diener". Und sie riefen laut und sagen: „Wir bitten dich, Herr, denn wir sehen so viele in den Peinen".

Hernach sah ich den Himmel geöffnet, und den Menschensohn, daß er herniederstieg vom Himmel. Es sahen ihn, die in den Peinen sich befanden, sie erhoben weinend ihre Stimme und sprachen: „Erbarm' dich unser, Sohn Gottes! Denn du gibst Ruhe allen, die im Himmel und auf Erden sind, und erbarm' dich unser! Seitdem wir dich gesehen haben, sind unsere Seelen zur Ruhe gekommen". Und es erging die Stimme des Sohnes Gottes an sie und spricht: „Ruhe hat er euch geschenkt".

Und Christus, dem Menschenfreunde, sei Ehre auf ewig! Amen.

Rezension D.

Diese Rezension trägt in sprachlicher Hinsicht ganz eigenartiges Gepräge. Die Sprache weist nämlich neben regelmäßigen altarmenischen Formen bereits vereinzelte mittelarmenische Formen auf, so S. 104, Z. 12 die Pluralendung auf — er und S. 104, Z. 26, S. 109, Z. 4 das Präfix Ku (bezw. gu) beim Indikativ des Präsens. Da die genannten Erscheinungen spezielle Kennzeichen des kilikisch-mittelarmenischen

Dialektes sind (vgl. J. Karst, Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen, 1901, S. 169—179. 299—309), so darf als Heimat dieser Rezension Kilikien gelten, und als Entstehungszeit die Periode etwa vom 11. oder 12. Jahrhundert ab. Daß die Rezension eine Neu-Übersetzung darstelle, ist nicht wahrscheinlich: die verhältnismäßig zahlreichen biblischen Zitate stimmen mit nur zwei Ausnahmen (Js. 66, 3. I Joh. 3, 15) genau zur armenischen Bibelübersetzung, auch fehlt dem Stile das syrisierende Gepräge, welches namentlich die Rezension A kennzeichnet. Und endlich enthält diese Rezension S. 101, Z. 17. 18 ein Wortspiel, das echt armenischen Ursprunges zu sein scheint. Es handelt sich also wohl nur um die freie Bearbeitung eines älteren (von Rezension A verschiedenen) armenischen Textes der Paulus-Apokalypse.

Gesicht des hl. Apostels Paulus, das er sah, als er in den Himmel erhoben wurde.

1. (S. 100). Herr, Gott der Mächte, der du mich gewürdigt hast, alles zu sehen, wie in der Nacht viel Böses geschieht und Sünde, Buhlerei, Unzucht, Mord und Unterdrückung der Armen, Diebstahl und viele andere große Sünden, welche die Menschen verüben — nun gebiete und versenke die Sünder, daß sie dich erkennen, wahrer Gott!

Und es erging eine Stimme vom Herrn, welche spricht: „Dies alles weiß ich, und nichts ist vor mir verborgen, aber mit Milde und Langmut ertrage ich sie, bis sie sich bekehren und Buße tun, und ich ihnen verzeihe. Wenn sie sich aber nicht bekehren, so richte ich sie im Feuer der Hölle".

2. (6). Quellen, Meere und Flüsse schreien zu Gott und sagen: „Die Menschenkinder verüben viele Sünden auf der Erde: Zauberei, Magie, Bestechung, welche das Geld des Judas ist, Falschrede". Hörst du nicht die Stimme des Propheten,

der spricht[1]): „Du richtest zu Grunde, Herr, jene, welche Lügen reden". Und der Schmäher, der die Zusammenfassung aller Sünden bedeutet[2]) — wie Isaias gebietet: „Der Schmäher ist beim Lamme (= wenn er ein Lamm zum Opfer darbringt) so wie wenn einer einen Hund schindet, und unrein ist sein Fasten und sein Beten, ebenso sein Weihrauch und seine Barmherzigkeit"[3]). Und Paulus spricht durch das Wort Gottes: „Irgend ein verkehrtes Wort soll nicht aus eurem Munde hervorgehen"[4]). . . . . . und um ein Weniges (S. 102), ein Weniges breitet sich aus und erstreckt sich über den ganzen Erdkreis[5]).

3. Wenn dieses siehet der gottlose Riese und das blutdürstige Tier Sadajal, was übersetzt wird „Widersacher Gottes und der Menschen", so kommt er und stellt auf seinen dreifüßigen Thron, ähnlich den Thronsesseln eines Königs. Und es ist der erste Fuß des Thrones der Götzendienst, und der zweite Fuß die Zauberei, und der dritte Fuß die Anbetung der Gestirne, wie auch geschrieben hat der große Lehrer der Kirche, Johannes Chrysostomus und alle heiligen Patriarchen. Und es setzte sich der verfluchte Drache auf jenen unflätigen Thron, und viele Perioden und Zeiten hindurch dienten ihm die Menschenkinder, nun schon durch die dritte Krankheit und durch die vierte

1) Das folgende prophetische Zitat weiß ich nicht zu identifizieren. Sollte es etwa aus Mich. 6, 11. 12 kombiniert sein?

2) Ein armenisches Wortspiel, das sich in der Übersetzung nicht wiedergeben läßt! yišothsnatu bedeutet den Schmäher, Beleidiger, yišumn die Erwähnung, Erinnerung.

3) Das Citat ruht auf Isaias 66, 3, ist aber ziemlich frei und jedenfalls vom Wortlaut der armenischen Bibelübersetzung unabhängig. Denn in dieser heißt der Schmäher hayhoyithš, und für mataza (Lamm) steht dort othšchar (Vieh). 4) Eph. 4, 29.

5) Die beiden ersten Worte dieses Satzes (zor apašchariethion „welche Buße") geben keinen Sinn; das übrige scheint den Gedanken ausdrücken zu sollen, daß Schmähungen, indem sie weiter gelangen werden, wachsen und sich immer mehr ausbreiten.

Kunst, bis sich des Menschengeschlechtes erbarmte der gute Allvater und seinen eingeborenen, wesensgleichen Sohn sandte, der herniederstieg, Fleisch anzog und den verfluchten Drachen fesselte, den Fürsten der Welt, und seinen Thron zerbrach und vernichtete, und den Bann aussprach über den, der denselben erbauen und aufrichten würde. Ebenso haben auch die heiligen Apostel, die glorreichen Patriarchen mit großem Eifer sie aus der heiligen Kirche verjagt und das Anathem geschrieben [1]) über die Zauberer und Wahrsager und Sterndeuter und den, der ihnen nachläuft und ihren lügnerischen und trügerischen Reden glaubt. Denn das Alte ging vorüber, und alles ist neu geworden [2]). Und alles sollt ihr tun im Namen Jesu Christi [3]).

4. Aber, ihr Kindlein, jetzt sind wir erbarmenswert geworden; denn wir sehen, daß noch immer der unreine Fürst der Abgründe auf jenem Throne steht, und daß durch jene 3 schlimmen Krankheiten und durch die bittere Kunst viele ihm dienen inmitten der Welt, und niemand ist, der sie zurechtweist, daß sie schweigen sollen. Denn es sitzt der Sterndeuter da und schreibt ein Zeichen in den Sand, bewirkt Erkrankungen durch die Figuren des Tierkreises und stellt das Horoskop [4]) und verkündet Fatum und Schicksal und verzeichnet den schlimmen Tag und den guten, verleugnet den Schöpfer und weist den Geschöpfen zu die Vorsehung Gottes. Und dieses reden und predigen sie offen und frech und nehmen Geschenke und Gaben an von Vornehmen. Ja auch dies noch sehen wir, daß die Zauberer . . . . . [5]) (S. 103). Es spricht der, welcher das Gute wirkt: „All' dies sieht mein Auge und hört mein

1) Wörtlich „und haben geschrieben und anathematiziert".

2) II Kor. 5, 17.

3) Kol. 3, 17.

4) Wörtlich „und macht Schlüsse aus der Geburt".

5) Der Rest des Satzes ist bis zur Sinnlosigkeit verderbt.

Ohr, aber ich schone meiner Schöpfung um der Menschen willen, damit sie Buße tun, und ich ihnen vergebe. Wenn sie aber sich nicht bekehren, so richte ich sie durch eisige Kälte".

5. (6). Aber die Erde und der Staub schreien zu Gott und sagen: „Wir allein sind unwürdiger als alle Geschöpfe; denn wir tragen alle Sünden, welche die Menschen auf uns verüben. Sie unterdrücken die Armen und plündern sie aus durch Bestechungsgelder und fürchten Gott nicht. Sie schänden das Lager ihres Nächsten und zahlen den Lohn der Arbeiten nicht, hadern wie ein Hund, und eifern gegen einander, belügen das Gebot Gottes: „Ein Mann, der seinem Bruder zürnt, ist ein Menschenmörder"[1]). Und an heiligen Orten, die das Siegel haben, werden Sünden verübt. Und Blutschande üben schwache und unwürdige Priester, die ohne Furcht das Opfer darbringen und den langmütigen Gott zum Zorne treiben; „denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht, da er den Leib des Herrn nicht unterscheidet"[2]). Und darüber schreit der Staub der Erde und sagt: „Ich kann den Ertrag der Fruchtbarkeit und die Fettigkeit nicht bringen ob der Sünden der Menschen; es gebietet der Herr, daß nicht irgend welches Grüne sprosse, damit die Menschen sich mahnen lassen". Und es spricht der Herr: „In meiner Milde ertrage ich sie, damit sie Buße tun, und ich vergebe ihnen; wenn sie sich aber nicht bekehren, so peinige ich sie gar schlimm".

6. (7). Sehet ihr, Menschenkinder, daß alle geschaffenen Wesen dem Menschen gehorchen, ihr aber Gott nicht gehorchet? Mißachtet nicht Gottes Gebot und seine Langmut und Milde! Werdet barmherzig und mitleidig, langmütig, friedfertig und frei von Haß, sanftmütig und milde gegen jedermann! Tuet

1) I Joh. 3, 15. Das Citat stimmt nur teilweise zum Wortlaute der armenischen Bibel.

2) I Kor. 11, 29.

Buße über eure Sünden und bekehret euch zu Gott, verrichtet Gebete zu jeder Stunde; denn gar stark macht das Gebet die Menschen, gleich den Engeln, vor Gott. Jeder, der an Christus glaubt — ein Schutzengel wird (sein) Beschützer (S. 104); und er sieht alles, was die Menschen tun, sei es gut, sei es böse, alles siehet Gott. Über die Gerechten freuen sich die Engel, und über die Sünder, welche die Sünden begehen auf Erden, betrüben sie sich. Es kommen die Engel, und freudig beten sie Gott an und preisen selig die Einsiedler und sagen zum Herrn: „Unabläßig beten die und härmen sich in Bußstrenge aus Liebe zu dir". Und es spricht der Herr: „Meine Gnade ist mit ihnen, und ich geleite sie; denn sie sind die Wohnung des hl. Geistes". Es kamen auch andere Engel, weinten und sagen: „Wir kommen von jenen, die einen falschen Gott verehren und keine Gerechtigkeit üben, und die es nicht verdienen, daß man sie beschütze, Milder und Langmütiger"! Es befiehlt der Herr: „Beschützet sie, damit sie Buße tun! Wenn sie sich aber nicht bekehren, so richte ich sie ob ihrer Werke".

7. (11). Und es spricht zu mir der Engel: „Paulus, Knecht Christi, komm', ich will dir zeigen den Ort der Gerechten und der Sünder, an welchem Orte sie verweilen". Und ich schritt ihm nach, und er zog mich zum Himmel empor, und ich sah einen Ort, wo der Fürst des Bösen und der Verführung[1]) war. Und dort waren alle Sünder und bittere Qualen, und Teufel schlugen sie, und das Erbarmen Gottes war ferne von ihnen. Und ich sage: „Herr, wer sind diese"? Und er spricht zu mir: „Das sind die, welche keine Gerechtigkeit üben und Gott betrüben". Denn ich sah, daß sie erbarmungslos gepeinigt wurden.

---

1) Es ist zu korrigieren molorutheanths für moloruthiunkh.

8. (12). Und ich sah andere Engel, leuchtend gleich der Sonne, einen goldenen Gürtel an der Lende und eine goldene Krone in der Hand, und voll Milde und Erbarmen. Und ich sage: „Herr, wer sind jene"? Und er spricht: „Das sind die Engel der Gerechten ...."[1]). Und er spricht: „Frohe Botschaft euch, die ihr Christi Willen übet; denn der hl. Geist ruhet in euch, gehet ein in eure Freude"!

9. (15. 16). Und ich sah einen Sünder, der die Hoffnung auf Gott aufgegeben und der gegessen und getrunken und in Unreinheit gelebt hatte, und mit dem es zum Sterben gekommen war. Und die Engel kamen (S. 105), riefen ihm „Wehe" zu und sagen zu den anderen Engeln: „Weinet um den untergegangenen Sünder"! Und es spricht der Engel: „Stoßet den hinaus, denn sein Geruch hat uns eckeln gemacht". Und sie führten ihn vor Gott, der ihn als sein Ebenbild geschaffen hatte, und er spricht: „Wo ist die Frucht deiner Buße"? Und er konnte ihm keine Antwort geben; denn er hatte gar keine Gerechtigkeit geübt. Und es befahl Gott, der gerechte Richter: „Bindet ihn in die äußerste Finsternis, dorthin, wo Weinen der Augen ist und Knirschen der Zähne".

10. (19). Und es spricht der Engel: Komm', Paulus, Freund Gottes, denn ich hebe dich empor in den zweiten Himmel vor die goldene Pforte". Und ich sah dort zwei Tafeln, ganz voll mit Schrift. Und es spricht der Engel: „Selig bist du, Paulus, daß du eingehest durch diese Pforte". Und ich sage: „Herr, was bedeuten diese Tafeln und diese Schrift"? Und es spricht der Engel: „Die Seelen der Gerechten sind es und die Namen, welche aufgeschrieben sind im Schriftentum des Lebens".

1) Es muß hier ein Abschnitt ausgefallen sein, der von dem Tode der Gerechten handelte, und dessen Schluß der nächstfolgende Satz gebildet hatte. Erhalten sind im Texte nur die beiden, in diesem Zusammenhang sinnlosen Worte ē hez („er ist sanftmütig").

11. (20). Und ich sah einen wunderbaren Mann dasitzen, und sage: „Wer ist dieser?“ Und es spricht zu mir der Engel: „Dies ist der Oberste unter den Schreibern der Gerechten“[1]). Und ich sah Elias und Henoch, und sie gaben mir den Willkomm und küßten mich und weinten. Und ich sage: „Warum weinet ihr“? Und sie sagen: „Über die Menschen, welche die Sünden begehen und keine Buße üben und sich lossagen von den unendlichen Gütern Gottes“.

12. (21). Und es spricht der Engel zu mir: „Erzähle nicht der Welt, was du gesehen hast“. Und ich hörte die unsagbaren Worte und (ich sah)[2]) die Fundamente der Welt auf den Wassern, und das Licht Gottes, das glänzender war, als die Sonne. Und es spricht der Engel: „Er ist es, bete an“!

13. (29). Und ich sage: „Herr, in den Zelten der Gerechten, überragt da ein Ort den anderen an Glorie?“ Und er spricht: „Wer nur ein wenig hochmütig ist oder eifersüchtig, der nimmt ab an Größe und an Glorie“.

Und ich sah einen Thron von Feuer inmitten der Stadt, geziert mit leuchtenden Kronen, und es spricht der Engel: „Dies ist der Thron jener, welche die Wohnung des Gesalbten Gottes sind, und ihre guten Werke“[3]). Mitten in dem überirdischen Jerusalem steht eine leuchtende Kirche und ein Mann, sonnengleich, sitzt auf dem Predigtstuhle, und die Harfe (S. 106) ist in seiner Hand, und er spricht „Alleluja“. Und seine Stimme erfüllte die ganze Stadt, und die ganze Stadt sprach „Alleluja“. Und es sangen die Festgenossen mit lobpreisender Stimme; und es bewegten sich die Fundamente der Stadt. Und ich sage: „Wer ist dieser, Herr?“ Und er

---

1) Gemeint ist Henoch.

2) „Ich sah“ fehlt im Texte.

3) Die guten Werke nämlich sind durch die leuchtenden Kronen versinnbildet.

spricht: „David, der Prophet". Und er spricht: „Wenn unser Herr kommt, so (steht) David, der Prophet, vor ihm, psallierend, und alle Gerechten mit ihm. Und sie sprechen das „Allelu". Und David, höher, als alle Propheten, ja, er befiehlt den Seraphim: „Hebet eure Pforten empor! Erheben sollen sich die Pforten der Ewigkeit, und eintreten möge der König der Glorie"[1])! Und es sangen auf Erden den Psalm Davids und das Allelu die, welchen es zukommt, und welche das Opfer darbringen. Aber ohne Psalm wird kein Opfer dargebracht.

14. (33. 40). Und ich folgte dem Engel an den Ort der Peinen der Sünder, und ich sah die vielen inmitten der Finsternis, in argen Peinen. Weinend seufze ich tief auf und spreche zum Höchsten: „Warum hast du den Menschen geschaffen?" Und es spricht der Engel: „Warum weinst du? Bist du etwa barmherziger als Gott?"

Es werden nun wieder die einzelnen Klassen der Verworfenen geschildert:

§ 15 ein Priester; § 16 ein Bischof; § 17 Kleriker; § 18 Ungläubige und Leugner der Auferstehung; § 19 (S. 107) Wucherer; § 20 Meineidige; § 21 solche, die „das Pakh[2]) gegessen und nicht gebetet haben"; § 22 Unbarmherzige; § 23 solche, „die am Samstag und am Sonntag nicht zur Kirche kamen und die Stimme des Evangeliums nicht hörten"; § 24 „verstockte Sünder, die keine Buße taten"; § 25 Ausplünderer der Armen; § 26 solche, „die am Samstag und am Sonntag nach der Opferfeier Speise kosteten"; § 27 „Heiden, welche die Armen liebten und beteten, und das Kreuz Christi nicht kennen und die Taufe nicht haben. Blind sind sie, aber ohne die Taufe ist es unmöglich, in das Reich Gottes einzugehen."

28. (41). Und ich sah eine Grube, siebenfach versiegelt, und sage: . . . .[3]). Und es spricht der Engel zu einem andern Engel: „Öffne, (S. 108), daß Paulus (es) sieht"! Und

1) Ps. 23 [24], 7. 9.

2) Das Wort pakh vermag ich nicht zu deuten.

3) Der Inhalt der Rede fehlt.

der Engel spricht: „Er kann den Geruch nicht ertragen". Und er öffnete die Grube der Abgründe. Und es stieg ein Geruch empor, entsetzlicher, als alle Sünder, und es erschien das Feuer als eine Kugel, und im Innern befanden sich zahlreiche andere Kugeln; und wo Feuer war, da befanden sich auch viele (Verworfene) im Innern desselben. Es spricht der Engel: „Wer in diese Grube eingeht, der kommt auf ewig nicht mehr heraus". Und es spricht der Engel: „Dies sind jene, welche den im Fleische in die Welt gekommenen Christus nicht bekannt und an seine Auferstehung nicht geglaubt haben".

29. (42). Und ich sah eine Grube voll von nicht sterbendem Gewürme, und dort war Weinen der Augen und Knirschen der Zähne, dabei eisige Kälte, welche auch 50 Sonnen, wenn sie gestrahlt hätten, nicht würden durchwärmt haben. Und ich erhob meine Hände zum Himmel und sprach: „Erbarm' dich, deine Geschöpfe sind es". Und die Sünder weinten und sagten zu mir: „Lege Fürbitte ein in flehentlichem Gebete!"

30. (43). Da öffnete sich der Himmel, und es stiegen hernieder zu mir die Engel Gabriel und Michael. Und es sagen die Sünder zu Gabriel und Michael: „Ihr sollt das Flehen der Menschen vor Gott bringen. Wir haben gesündigt gegen Gott. Gehört hatten wir, daß es ein Gericht Gottes nicht gebe, und die Sorgen der Welt haben uns erschlafft, und wir haben keine Buße getan". Und es sprachen die Engel Gabriel und Michael: „So wahr der Herr lebt, wir und die heilige Gottesgebärerin bitten unablässig für die Menschen, und lassen nicht ab bei Tag und bei Nacht um der Welt und aller Menschen willen. Und die Sünder bekehren sich nicht und gelangen nicht zur Rechtfertigung[1]). Und wir flehen

---

1) Für kher ist herzustellen ev.

unabläſſig, daß er Regen ſpende, die Frucht der Erde (gebe und ihre) Erträgniſſe, damit ſie (die Menſchen) ſich retten mögen. Aber der Richter fragt: „Wo iſt eure Barmherzigkeit und (wo ſind) eure guten Werke?“ Und er vollzieht das Gericht nach dem Rechte. Aber weinet, ihr Sünder alle! Und wir Erzengel mit vielen Engeln, und Paulus der Freund Gottes, und die Gottesgebärerin, ja wir weinen allzumal, daß er ſich erbarme, da Paulus gekommen iſt.“ Und alle ſprachen: „Erbarm' dich deines Ebenbildes“!

31. (44). Und der Himmel bewegte ſich und legte Fürbitte ein, und viele würdige Prieſter in der Kirche, und der Thron Gottes (S. 109) legte Fürbitte ein für die ſündigen Menſchen. Und der Herr ſprach mit ſanfttönender Stimme: „Warum flehet ihr, meine Diener?“ Und ſie ſagen: „Wir rufen dich an, Herr, weil wir die Sünder in der Hand Satans ſehen, daß er (ſie) quält“.

Da befahl der gnädige Gott: „Wegen meiner Mutter, der Gottesgebärerin, und ob des Flehens meines Freundes Paulus, befreiet alle Sünder und zerſtöret den Ort ihrer Peinen, und prediget, daß die Menſchen nicht ſündigen ſollen“!

32. Und es ſpricht der Erzengel zu Paulus: „Ich führe dich zur Erde hinab, und du ſollſt wandern zur Stadt Rom und über den ganzen Erdkreis, und ſollſt predigen das Geſicht, das du geſehen haſt, damit die ganze Welt glaubt, und ſie ſich bekehren zu Gott und verherrlichen die allheilige Dreieinigkeit, den Vater und den Sohn und den hl. Geiſt, jetzt und immer und in Ewigkeit“!

3.

Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus.

Von Dr. Parthenius Minges-München.

Nicht selten kann man lesen, daß nach Duns Scotus unsere guten Werke nur deshalb vor Gott gut und verdienstlich, des ewigen Lebens würdig sind, weil Gottes freier Wille sie als solche annimmt oder gelten läßt, nicht aber auf Grund eines in ihnen selbst liegenden inneren objektiven Wertes. So schreibt Karl Werner[1]): „Es ist sonach einzig auf Rechnung der potentia ordinata Gottes zu setzen, daß die Seele um eines in ihr kreierten übernatürlichen Habitus willen vor Gott als der Freundschaft und Seligkeit wert erscheint. Das Wahre ist vielmehr, daß von einem meritum überhaupt nur beziehungsweise die Rede sein könne, sofern nämlich Gott von Ewigkeit her gewollt hat, daß ein von ihm vorhergesehener Akt als verdienstlich für das ewige Leben gelten solle; denn an sich hat keine menschliche Handlung auf ewigen Lohn Anspruch, und demzufolge ist jede göttliche Prämiation verdienstlicher Handlungen eine praemiatio ultra condignum. Das Denknotwendige im Begriffe eines supranaturalen habitus justitiae reduziert sich für Duns Scotus auf den Begriff einer acceptatio habitualis.“ Ähnlich Adolf Harnack[2]): „Duns Scotus führt alles auf die „acceptatio““ Gottes zurück. Jegliche Satisfaktion und jegliches Verdienst empfängt seinen Wert aus der

1) Johannes Duns Scotus, Wien 1881, S. 424.

2) Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl. 3. Bd. S. 481, 582.

arbiträren Schätzung des Empfängers." „Der göttliche Faktor erscheint eigentlich nur in der acceptatio, die, da sie das ganze Verhältnis von Gott und Mensch beherrscht und willkürlich ist, nicht erlaubt, von Verdiensten im strengsten (notwendigen) Sinn zu reden." Ebenso gibt Reinhold Seeberg[1]) als Lehre des Scotus aus: „Nicht der innere Wert der Handlungen also, sondern lediglich der gnädige Wille Gottes läßt jene Handlungen zu Verdiensten und zu Mitteln zur Erwerbung des ewigen Lebens werden." Bei Seeberg ist sogar die Rede von „dem die Handlung als gut akzeptierenden göttlichen Willen". Es kann nicht geleugnet werden, daß sich bei Scotus manche derart lautende Stellen finden. Bevor wir auf deren Betrachtung näher eingehen, wird es gut sein, zum besseren Verständnis folgende Bemerkungen vorauszuschicken.

Nach Scotus hat nur dasjenige, was wirklich existiert, ein eigentliches und wahres Sein, und damit auch eigentliche und wahre oder reale Wahrheit und Güte; das nur mögliche oder ideale Sein hingegen, das niemals realisiert wird, hat nur erkanntes, ideales Sein und deshalb auch nur ideale Wahrheit und Güte. Gott will und liebt nun auf notwendige Weise nichts anders als sich selbst oder die höchste Güte. Das ideale Sein, die rein ideale Güte der Weltdinge liebt er zwar auch notwendig und zwar in dem Grade, als diese Dinge sein eigenes Sein, seine unendliche Güte nachahmen und zum Ausdrucke bringen. Dieses Lieben und Wollen ist aber nur ein Wollen des einfachen Wohlgefallens, kein wirksames Wollen, d. h. kein solches, das diese an sich nur möglichen Dinge zugleich realisiert, ihnen Existenz und damit reales Sein, reale Güte verleiht. Gott ist nach außen hin oder in bezug auf alles Außergöttliche in seinem Erkennen wie auch in seinem Wollen absolut frei, kann

1) Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig, 1900, S. 312 f.

darin in keiner Weise von ihm abhängig sein, weil dies Gottes unwürdig wäre. Er will und beschließt frei, daß z. B. Petrus Existenz und die himmlische Glorie haben solle, und erst auf Grund dieses Dekretes erkennt er die Existenz und Glorie desselben. Wie somit alles reale Sein vom freien Willen Gottes abhängt, so auch alle reale Güte. Wenn die Weltdinge auch schon in ihrem rein erkannten, möglichen oder idealen Sein gut und deshalb von Gott mit dem Wollen des einfachen Wohlgefallens gewollt sind, so erhalten sie ihre wahre oder reale Güte doch erst dadurch, daß Gott sie in ganz freier Weise will, realisiert und damit real gut macht, gemäß der in ihrer Idee liegenden idealen Wesenheit oder idealen Güte. Nachdem aber die Dinge kraft des freien Willens Gottes wirkliches Sein und damit wirkliche Güte erhalten haben, werden sie von Gott allerdings notwendig geliebt, und zwar entsprechend ihrem objektiven inneren Werte. Weil aber ihr ganzes wahres Sein nur von Gottes freiem Willen herkommt, ist die Liebe Gottes zu ihnen im strengsten Sinne doch wieder nur eine freie. Deshalb will und liebt Gott alles Außergöttliche nicht notwendig, sondern frei oder kontingent: er akzeptiert es. Daraus folgt, daß die Dinge nur deshalb real gut sind, weil Gott sie will und liebt, nicht umgekehrt, d. h. die Dinge haben Existenz, reales Sein und damit reale Güte nur deshalb, weil Gott sie in freier Weise aus freiem Willen realisierte. All das gilt umsomehr von der Gnadenordnung[1]).

Nach diesem Gottesbegriff des Duns Scotus ist auch seine Akzeptationstheorie zu bemessen. Durch die heiligmachende Gnade oder Liebe wird der Mensch Gott gleichförmig, ganz besonderes Abbild, Freund und Kind Gottes. Deshalb sind

1) Die eingehendere Begründung all dieser Sätze findet sich in meiner Abhandlung: „Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich excessiven Indeterminismus geprüft," Wien 1907.

die im Stande der Gnade gesetzten Werke wert, daß Gott wegen ihnen dem Geschöpfe die himmlische Glückseligkeit verleiht, weil eben durch die Gnade dasselbe Gott speziell angenehm ist, da ja in der Gnade Gott nur sich selbst, sein Ebenbild sieht und liebt, und die Werke unter Mitwirkung dieser Gnade zu stande kommen. Andrerseits ist doch auch die heiligmachende Gnade etwas Geschaffenes, Endliches, weshalb sie Gott nicht notwendig lieben kann, d. h. nicht so, wie er sich selbst liebt. Als Geschaffenes hat die Gnade und das aus ihr erfolgende Werk auch kein strenges Anrecht auf den Besitz Gottes selber. Ferner ist Gott nach außen hin immer frei, ist keiner Kreatur etwas schuldig, als was ihre Wesenheit verlangt. Zudem braucht der allmächtige Gott überhaupt keine Mittelursache, kann alles unmittelbar durch sich selber bewirken, kann deshalb auch die himmlische Glorie dem Menschen ohne jegliches Verdienst wie auch ohne Gnade verleihen — allerdings würde und müßte dann dabei der Mensch sich rein passiv verhalten oder die Seligkeit nur in sich aufnehmen, könnte nicht selber durch genügende Liebe mitwirken, weil dazu seine natürlichen Kräfte nicht hinreichend sind[1]). Dazu kommt, daß unsere guten Werke doch nur verdienstliche Ursache sind, aus sich selbst nicht unmittelbar zur Anschauung Gottes führen; die Seligkeit kann nur Gott selbst als causa efficiens gewähren. Würde endlich unsern guten Werken ohne weiteres das ewige Leben als Lohn gebühren, so müßte Gott auch die Liebesakte der Seligen noch belohnen, da ja diese Akte noch mehr als die unsrigen alle Erfordernisse haben, die zum Verdienste gehören. Aus all diesen Gründen ist und bleibt der freie Wille Gottes bei Belohnung unsrer Werke die ausschlag-

1) Vgl. meine Schrift: „Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft". Münster 1906. S. 56 ff.

gebende Ursache, und insofern beruhen unsere Verdienste in letzter Instanz auf reiner Gratuität, Freigebigkeit oder äußerer Akzeptation Gottes. Diese Akzeptation tut aber der inneren Würde, dem objektiven Werte der Verdienste keinen Eintrag, geschieht vielmehr entsprechend der in den Werken selbst liegenden Güte.

Weil Scotus der Akzeptation eine eigene Quästion widmet, wird es gut sein, zuerst den Hauptinhalt derselben vorzulegen, zumal Seeberg (S. 313) diese Quästion als Beweis für seine Behauptung zitiert. In dem kleineren Sentenzenkommentar, in den sogenannten Reportata, wird die Frage aufgestellt, ob derjenige, welcher die geschaffene Liebe (d. h. die heiligmachende Gnade) hat, dadurch Gott angenehm oder des ewigen Lebens würdig ist[1]). In n. 1—2, p. 208 s werden nach scholastischem Brauche zuerst einige Gegengründe angeführt, dann wird die einstweilige Antwort gegeben mit den Worten: durch die Liebe allein unterscheidet sich der Gott angenehme Mensch von dem Gott nicht angenehmen, wie Augustin schreibt, daß nur die Liebe zwischen den Kindern des ewigen Reiches und den Kindern des Verderbens unterscheidet; also macht die Liebe vor Gott angenehm und des ewigen Lebens würdig. In n. 3—4, p. 209 s werden dann einige Vorbemerkungen gemacht. Es wird zunächst erörtert, daß für Gottes Willen die göttliche Wesenheit das primäre Objekt ist, und auch insofern das einzige Objekt, als nur Gott allein notwendig existieren muß; alles Außergöttliche ist nur sekundär, kontingent, nicht eigentlich notwendig; deshalb ist es nur sekundäres und kontingentes Objekt des göttlichen Willens, Gott will und liebt es nur sekundär. Scotus unterscheidet dann eine dreifache göttliche Akzeptation. Die erste besteht in dem einfachen Wohlgefallen, ist not-

1) Report. l. 1, dist. 17, qu. 2 (tom. 22 der neuen Pariser Ausgabe, p. 208 ss.).

wendig, geht auf jedes beliebige mögliche Sein; wie nämlich Gottes Intellekt notwendig jede mögliche Entität erkennt, so will auch sein Wille dieselbe notwendig und hat im Wollen derselben einfaches Wohlgefallen; diese Akzeptation bezieht sich auf dasjenige, was niemals Existenz erhält. Die zweite besteht in dem wirksamen Wollen, erstreckt sich nur auf all das, was einstens realisiert werden soll. Die dritte verleiht den Dingen nicht bloß Existenz, sondern akzeptiert sie zugleich für ein Gut, bestimmt sie für ein höheres Gut, nämlich für die himmlische Seligkeit, befaßt sich nur mit den vernunftbegabten Kreaturen. Mit dieser Akzeptation haben wir es jetzt zu tun.

In n. 5—6, p. 210s wird zuerst darauf hingewiesen, daß die Liebe oder die heiligmachende Gnade nicht der formelle Grund des göttlichen Akzeptierens oder Wollens sei; dieser liegt vielmehr im göttlichen Willen selber, d. h. nach anderweitiger Lehre des Scotus: es gehört zum Wesen des Willens, daß er will, und zum Wesen des freien Willens, daß er frei will; die Natur des Willens ist formeller Grund seines Wollens; ob dabei Beweggründe mitwirken oder nicht, darum handelt es sich hier gar nicht[1]). Wohl aber ist die Liebe objektiver Grund des Akzeptierens, ein im Objekt liegender Grund; infolge der inwohnenden Liebe oder heiligmachenden Gnade ist das Objekt fähig oder würdig, von Gott akzeptiert zu werden. Sie ist der objektive Grund, weshalb Gott den mit ihr gesetzten Akt annimmt. Allerdings ist diese Liebe nicht der primäre und notwendige Grund der Akzeptation, sondern nur der sekundäre und kontingente, d. h. notwendig und primär will und akzeptiert Gott nur sich selbst oder seine eigene Wesenheit; wohl aber verleiht sie einer Person oder einem Akte die Fähigkeit zur passiven Akzeptation, weil Gott von Ewigkeit her

1) Vgl. meine Abhandlung: „Ist Duns Scotus Indeterminist?" Münster 1905, S. 102 ff.

voraussah und vorauswollte, daß ein mit der Gnade als Prinzip gesetzter Akt zum Lohne Beziehung habe [1]). In n. 7—9, p. 211 s bestätigt dann Scotus das Gesagte mit Gründen und Beispielen: Derjenige, welcher etwas im eigentlichen Sinne wegen sich selbst liebt oder mit freigebiger Liebe, nicht aber mit eifersüchtiger, liebt auch all dasjenige, was jenes erste liebenswerte Objekt liebt, und alles, was Grund ist dasselbe zu lieben oder zur Liebe desselben geneigt macht. Gott aber liebt so sich selbst als das primäre Objekt seiner Liebe; deshalb liebt er auch all dasjenige, was imstande ist, ihn selbst oder das erste liebenswerte Objekt zu lieben, wie auch alles, was zur Liebe desselben geneigt macht. Da nun der Habitus der Liebe den Willen zur Liebe dessen geneigt macht, was das erste für Gott liebenswerte Objekt ist (d. h. Gottes Wesenheit), so folgt, daß dieser Habitus der Liebe Grund sein kann, weshalb etwas verdient, von Gott geliebt zu werden. Somit ist dieser Habitus Grund dafür, weshalb Gott die Liebe in demjenigen, der Gott liebt, akzeptiert [2]). Ferner führt Scotus zwei Gleichnisse an: Wenn der Mittelpunkt der Erde mit

1) Ideo relinquitur, quod charitas sit ratio acceptandi objecta, scil. ratio acceptabilitatis in objecto acceptabili . . Charitas est ratio objectiva acceptandi aliquem actum in particulari . . Recolligendo dico, quod charitas est ratio acceptandi objectiva, non prima, sed secunda, non necessaria, sed contingens . . Unde ille actus dicitur esse a Deo acceptus acceptatione aeterna, quam Deus praevidens ab aeterno ex talibus principiis eliciendi voluit ab aeterno ipsum ordinatum esse ad praemium, et sic charitas est ratio objectiva tribuens habilitatem acceptationis passivae personae, actui.

2) N. 7, p. 211 a: Sed diligens aliquid propter se proprie amore liberalitatis, non amore zelotypiae, diligit omnia diligentia illud diligibile, et omnia quae sunt ratio diligendi illud vel inclinandi in amorem ejus; Deus autem sic diligit objectum suum primarium, igitur Deus diligit omnia potentia diligere suum primum diligibile, et omnia, quae inclinant in amorem ejus. Cum igitur habitus charitatis sit inclinativus voluntatis in amorem primi diligibilis a

Willenskraft begabt wäre, würde er sicherlich all dasjenige lieben, was zu ihm hinstreben kann, ebenso die Bewegungen, mit welchen man zu ihm hinstrebt, d. h. das Schwere, die Schwerkraft. Die Schwerkraft wäre dann der Grund für die Akzeptabilität der dem Mittelpunkt zustrebenden Akte. Das Leichte hingegen würde er nicht lieben. So verhält es sich auch bei Gott. Die göttliche Wesenheit ist der Mittelpunkt. Auf diesen wird unser Wille hingelenkt, und zwar durch die Liebe, die wie ein schweres Gewicht diesem Mittelpunkt zustrebt, wie Augustin sagt: amor meus, pondus meum. Deshalb akzeptiert Gott sowohl die Liebe als auch ihren Akt in dem Grade (pro quanto) als der Akt Liebe hat, mit welcher er Gott zustrebt. Deshalb ist die Liebe der objektive, im Menschen liegende Grund für die Akzeptabilität, da ohne sie weder die Person noch ihr Akt akzeptiert würde (ut sic charitas sit ratio objectiva acceptabilitatis in objecto, sine qua nec persona nec actus ejus essent acceptata). Ein anderes Beispiel bietet die Schönheit. Nach Augustin ist ja die Gerechtigkeit gewisse Schönheit der Seele, wodurch die Menschen schön sind. Wie nun körperliche Schönheit der Grund für die Akzeptation ist, weil das Schöne von demjenigen akzeptiert wird, der einen schönen Körper liebt, so verhält es sich auch mit der Gerechtigkeit der Seele, worunter ich die Liebe verstehe. Die Seele wird auf Grund der Gerechtigkeit gleich als wie auf Grund einer Zierde und Schönheit akzeptiert, da, wie gesagt, die Liebe der Grund ist, um sowohl die Person als den aus der Liebe gesetzten Akt zu akzeptieren[1]).

Deo, ut jam ostensum est, sequitur, quod habitus charitatis potest esse ratio diligibilitatis, et per consequens acceptationis dilectionis in isto diligente Deum.

1) Sicut ergo pulchritudo corporalis est ratio acceptationis, quia illud pulchrum acceptatur a diligente pulchrum corpus . . sic est intelligendum de justitia animi, per quam intelligo charitatem,

In n. 10, p. 212 gibt dann Scotus die Antwort auf die zu Beginn der Quästion gemachten Einwürfe. Dabei sagt er unter anderm: Wenn man behauptet, nichts Geschaffenes könne für den göttlichen Willen formeller Grund des Akzeptierens sein, so gebe ich zu, daß das Geschaffene nicht Grund sein kann elicitive nec objective primo. Nach scotistischer Ausdrucksweise bedeutet dies: Das Geschaffene ist nicht der eigentliche und ausschlaggebende Grund, weshalb Gott einen Willensakt eliciert oder setzt; der Wille — auch der göttliche — will vielmehr, weil er will, da es zum Wesen des Willens gehört zu wollen. Ebenso ist das Geschaffene nicht das primäre Objekt des göttlichen Wollens. Wohl aber kann das Geschaffene sekundärer objektiver Grund sein, indem es zuerst die Fähigkeit zur Akzeptation verleiht, und nachher Grund und Ursache de condigno ist für die Akzeptation, allerdings nur nach der potentia ordinata oder jetzigen Weltordnung[1]). Schließlich unterscheidet Scotus noch eine doppelte Akzeptation im Bereiche der Gnadenordnung, nämlich eine acceptatio secundum quid, d. h. eine solche, die der heiligmachenden Gnade vorausgeht; mit dieser nimmt Gott eine Person zur Gnade an sei es wegen eines motus bonus[2]) sei es wegen der gratia gratis data oder aktuellen Gnade, oder auf eine andere Weise je nach den verschiedenen Meinungen; die andere Akzeptation folgt erst auf die Gnade und ist die zum ewigen Leben, von welcher wir hier handeln.

---

quod anima per ipsam ut per quendam decorem et pulchritudinem acceptatur a Deo, sicut dictum est, quod charitas est ratio acceptandi personam, sic etiam et actum, qui elicitur a charitate.

1) Potest esse ratio objectiva secundaria t r i b u e n s p r i m o h a b i l i t a t e m a c c e p t a t i o n i, et postea d e c o n d i g n o secundum potentiam ordinatam.

2) Dieser Ausdruck muß nicht semipelagianisch verstanden werden (vgl. hierüber meine citierte Schrift über die Gnadenlehre des Scotus).

Wenn wir auf das Gesagte zurückblicken, so sehen wir, daß nach Scotus die Akzeptation zum ewigen Leben durchaus keine rein äußerliche Annahme unsrer guten Werke ist. Wiederholt wird betont, daß dieselbe vielmehr infolge eines objektiven, im Objekte selbst, d. h. im Menschen, liegenden Grundes geschieht. Dieser Grund ist die Liebe oder heiligmachende Gnade, die Schmuck und Schönheit der Seele ist und zugleich das Mittel, wodurch auch wir in den Stand gesetzt werden Gott so zu lieben, wie er sich selbst liebt. Die heiligmachende Gnade gewährt zunächst die Akzeptabilität, die Fähigkeit oder Würdigkeit zur Akzeptation; auf Grund derselben akzeptiert dann Gott unsere Person und den Akt, wozu diese Gnade oder Liebe uns geneigt macht. Allerdings gilt dies im strengen Sinne nur von der gegenwärtigen Weltordnung, da, wie gesagt, Gott an sich keiner geschöpflichen Mittelursache bedarf, unmittelbar alles allein tun kann, was er mittelst der Geschöpfe kann; die Gnade ist aber etwas Geschaffenes. Ebenso ist auch in unsrer Quästion gelehrt, daß Gott nach außenhin gänzlich frei ist, daß sein Wille selbst das eigentliche oder elicitive Prinzip seines Wollens ist, und deshalb im Gebiete des Existierenden primär und notwendig nur seine eigene Wesenheit liebt. Alles andere liebt Gott frei, d. h. nicht so notwendig, wie er sich selbst liebt. Diese Gedanken bringt Scotus zum kräftigen Ausdruck mit dem Worte: Gott akzeptiert das Außergöttliche, wozu auch die heiligmachende Gnade und die mit ihr gesetzten guten Werke gehören. Bei all dem soll aber nicht geleugnet werden, daß in der Gnade und in den guten Werken nicht auch ein innerer Wert liegt und daß Gott auf diesen Rücksicht nimmt. Wiederholt wird vielmehr ausdrücklich und unzweideutig hervorgehoben, daß infolge der Gnade ein objektiver Grund für die Akzeptation vorliegt, und daß die Akzeptation auf Grund der Akzeptabilität erfolgte; infolge dieser im

Menschen selbst ruhenden Habilität bilden unsre Werke ein meritum de condigno, allerdings kein solches, das Gott förmlich nötigt, als Entgeld die himmlische Seligkeit zu verleihen. Es sind ja, wie Scotus anderswo bemerkt, auch die Akte der Seligen im Himmel gut und an sich akzeptabel, werden aber trotzdem nicht mehr als Verdienste akzeptiert, weil Gottes Weisheit es so verordnet hat [1]).

Seeberg (S. 312 f.) citiert, wie auch Werner (S. 424 f.), noch Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 22 ss (tom. 10, p. 82 ss). Indes auch hier wird nicht dasjenige vorgetragen, was die genannten Schriftsteller herauslesen, viel eher das Gegenteil. In dieser Quästion hebt Scotus zunächst energisch gegen Petrus Lombardus hervor, daß die heiligmachende Gnade oder Liebe ein unsrer Seele inhärierender Habitus sei. Dann berührt er das Verhältnis zwischen dieser Gnade und dem freien Willen am verdienstlichen Akte. An ein und demselben Akt unterscheidet er zwei Momente, nämlich den Akt für sich und dessen Verdienstlichkeit. Bei dem Zustandekommen des Aktes an sich ist der freie Wille die primäre Ursache, weil die Gnade den Willen nicht zwingt, der Wille selbst vielmehr frei will und so den Ausschlag gibt. Bezüglich der Verdienstlichkeit ist die Gnade die primäre Ursache, weil nur auf Grund der mitwirkenden Gnade der Akt würdig ist, von Gott als verdienstlich für den Himmel akzeptiert zu werden (n. 27, p. 85). Dabei ist dann auch von einer mera gratuita acceptatio die Rede Damit will aber Scotus nicht sagen, daß dem übernatürlich verdienstlichen Akt kein innerer Wert zukommt. Er will nur erklären, daß einem solchen Akte nach der strengen Gerechtigkeit nicht das ewige Leben als Lohn gebührt. Der Akt hat

---

1) Ox. l. 2, dist. 7, qu. un. n. 27—28 (tom. 12, p. 408). Unter „Ox." ist der größere Sentenzenkommentar zu verstehen, das in Oxford geschriebene sogen. Opus Oxoniense.

zwar auf Grund der Prinzipien, aus welchen er hervorgeht, seine innere Güte; diese reicht aber nicht hin, um als eigentliches Verdienst im strengen Sinne des Wortes zu gelten. Gott belohnt stets über Verdienst, und insofern erfolgt der himmlische Lohn aus reiner, unverdienter Akzeptation des betreffenden Werkes[1]). Zudem lehrt gerade auch in unsrer Quästion Scotus wiederholt und sehr deutlich, daß die Akzeptation zum ewigen Leben nicht rein willkürlich vor sich geht, sondern auf Grund der inneren Würdigkeit des Geschöpfes.

In n. 18, p. 73 wird gegen den Lombarden bewiesen, daß die heiligmachende Gnade oder Liebe etwas uns Inhärierendes sei. Dabei lesen wir unter anderm: Vor der Buße ist der Sünder unwürdig des ewigen Lebens, nach der Buße ist er desselben würdig; er ist aber nur würdig durch etwas, das ihm formell inhäriert, und dem nach den Regeln der göttlichen Gerechtigkeit das ewige Leben als Entgelt zu erteilen ist (cui secundum regulas divinae justitiae judicatur vita aeterna reddenda). Nichts derartiges hatte er aber vorher; also ist jetzt etwas formell in ihm, wodurch er des ewigen Lebens würdig ist. Ferner: Gott akzeptiert den Sünder nicht zum ewigen Leben, den Gerechten hingegen akzeptiert er. Ich frage nun: Was heißt es, zum ewigen Leben akzeptieren? Dies heißt wollen, daß jemand gemäß der Disposition, die er jetzt hat, würdig

1) N. 26, p. 85 a: Deus voluit ipsum (actum) esse meritum, qui secundum se consideratus absque tali acceptatione divina secundum strictam justitiam non fuisset dignus tali praemio ex intrinseca bonitate, quam haberet ex suis principiis, quod patet. Semper enim praemium est majus bonum merito, et justitia stricta non reddit melius pro minus bono, ideo bene dicitur, quod semper Deus praemiat ultra meritum condignum universaliter quidem ultra dignitatem actus, qui est meritum, quia quod ille actus sit condignum meritum, hoc est ultra naturam et bonitatem actus intrinsecam, ex mera gratuita acceptatione divina.

sei eines solchen Lohnes, während Gott vorher (d. h. vor dieser inneren Disposition) dessen Nichtwürdigkeit wollte. Diese Verschiedenheit des göttlichen Wollens kann aber nicht im göttlichen Willen liegen; denn daselbst gibt es nicht etwas Neues, weil dieser Wille unveränderlich ist. Also kann sie nur auf seiten des Menschen liegen. Denn weil der Mensch sich jetzt so verhält (d. h. die inhärierende Gnade hat, die er früher als Sünder nicht hatte), will jetzt der göttliche Wille, daß er sich jetzt ebenso verhalte (d. h. des ewigen Lebens würdig sei). Weil also Gott den Gerechtfertigten zu etwas bestimmt, wozu er den Sünder nicht bestimmte, da er nach dem Ausspruch der Schrift die Gerechten liebt, die Sünder haßt, so folgt, daß diese Verschiedenheit im göttlichen Wollen eine verschiedene aktuelle Disposition auf seiten der Objekte selbst erfordert. Also verhält sich der Mensch in sich selbst anders, wenn er von Gott geliebt und zum ewigen Leben angenommen ist als wenn er von ihm gehaßt wird. — In n. 19, p. 73 s heißt es ähnlich: Die gerechte passive Akzeptation und die Hinordnung oder Würdigkeit zum ewigen Leben kommt dem Gerechtfertigten zu, nicht dem Sünder. — Dann (n. 22, p. 82 a): Außer der allgemeinen Akzeptation, mit welcher Gott jede Kreatur akzeptiert, gibt es noch eine im Willen Gottes liegende spezielle, nämlich die Hinordnung eines sittlichen Aktes zum ewigen Leben als Lohn, der ihm de condigno gebührt. So ordnet Gott auch unsre Natur zum ewigen Leben hin als würdig eines so großen Gutes gemäß der Disposition, die sie habituell (durch die habituelle Gnade) in sich hat. — Ferner (n. 23, p. 82 b): Der Habitus der Gnade ist der Grund (ratio acceptandi), weshalb Gott sowohl die Natur als den Akt akzeptiert. Der Grund, weshalb Gott die Natur akzeptiert, scheint gleichsam eine dem göttlichen Willen gefallende Zierde zu sein. Diese die Seele zierende und schmückende

Form kann Grund sein, weshalb Gott die Natur akzeptiert. Zur Akzeptation des Aktes ist allerdings noch mehr verlangt als der bloße Besitz dieses geistigen Schmuckes; der Habitus muß auch den Willen zu bestimmten Akten geneigt machen.

Ebenso lehrt Scotus in noch manchen andern Quästionen, daß auf Grund der heiligmachenden Gnade der Mensch des ewigen Lebens würdig ist, weshalb ihm dieses auch gewissermaßen als Recht zu teil wird. Was zunächst die Würdigkeit betrifft, so seien nur folgende Stellen kurz erwähnt: Der Habitus der Liebe ist primär der Grund, weshalb der Akt vor Gott angenehm ist, der Wille ist nur sekundärer Grund [1]). Die Gnade ist der formelle, objektive, Grund für die Akzeptation der Seele; nichts anderes als die Gnade bewirkt in der Seele, daß sie als des ewigen Lebens würdig akzeptiert wird; deshalb kann die Gnade nur von Gott allein herkommen [2]). Gott kann in der Seele eine unsichtbare Wirkung hervorbringen, wodurch der Mensch zum Heile hingeordnet wird und Freund Gottes ist. Der Mensch hat nämlich jetzt viele Mängel, weil er unter die Räuber gefallen ist; deshalb bedarf er der Wohltat des Samaritans und eines unsichtbaren Effektes, durch welchen er zum Heile kommt und als Freund Gottes angenommen wird, d. h. der Gnade [3]). Durch den Empfang des Sakramentes erlangt der Mensch Gnade, wird Freund Gottes und von ihm auf Grund der Gnade akzeptiert [4]). Die heiligmachende Gnade heißt Gnade, insofern Gott durch sie den Menschen als angenehmen hat, ihn akzeptiert und liebt, nicht insofern Gott dadurch geliebt wird. Allerdings kann man nicht ein jedes, weshalb Gott liebt, Gnade nennen; denn

1) Ox. l. 3, dist. 27, n. 19 (tom. 15, 373 a).
2) Rep. l. 4, dist. 1, qu. 1, n. 17 (tom. 23, 542 b).
3) Rep. l. 4, dist. 1, qu. 2, n. 2 (tom. 23, 545 b).
4) Rep. l. 4, dist. 1, qu. 4, n. 11 (tom. 23, 557 b).

sonst müßte auch die im Sohne sich befindliche göttliche Wesenheit, auf Grund deren der Vater den Sohn liebt, Gnade genannt werden. Gnade heißt vielmehr nur jenes, auf Grund dessen Gott den Besitzer als würdig der Seligkeit und würdig einer Würde, welche in dem entsprechenden Verhältnis zwischen Verdienst und Lohn besteht, akzeptiert. Dieser Begriff von Gnade enthält allerdings eine gewisse Unvollkommenheit des Würdigen, weil vorausgesetzt wird, daß der Würdige nicht durch sich selbst selig ist. — Durch die Gnade wird die Seele mit spezieller Akzeptation von Gott akzeptiert und zur Seligkeit verordnet[1]). Der Getaufte wird Sohn des Reiches; solches kann er aber nicht werden, wenn er nicht die Gnade hat, durch die er des Lebens würdig ist[2]). Durch Nachlassung der Sünde für sich allein wird der Mensch zwar mit Gott ausgesöhnt, ist aber vor Gott noch nicht angenehm durch die spezielle Akzeptation, wodurch man vermittelst der Gnade vor Gott angenehm ist. Denn auch der im bloßen Naturstand sich befindliche Mensch ist Gott gefällig, aber noch nicht speziell angenehm, d. h. würdig des ewigen Lebens. Friede und Aussöhnung mit Gott drückt nur aus, daß Gott die Schuld nicht strafen wolle. Akzeptation hingegen sagt mehr aus, nämlich jemand als würdig des ewigen Lebens bestimmen[3]). Weil Gott sich selbst liebt wegen seiner selbst, liebt er auch am meisten dasjenige, was zu dieser göttlichen Liebe hinführt, nämlich den zum Lieben geneigt machenden Habitus der Liebe[4]). Schon die acceptatio generalis, mit welcher Gott alles Geschaffene umfaßt, ist nicht rein willkürlich; denn Gott liebt ein jedes Ding nach der ihm inwohnenden Güte (diligendo ea

1) Ox. l. 2, dist. 27, n. 4 (tom. 13, 249).
2) Ox. l. 4, dist. 6. qu. 5, n. 3 (tom. 16, 564 a).
3) Ox. l. 4, dist. 1, qu. 6, n. 7 (tom. 16, 210 a).
4) Rep. l. 2, dist. 29, qu. 1, n. 8 (tom. 23, 145 a).

secundum bonitatem suam) und ordnet es auf sich selbst als das letzte Ziel hin. Aber den verdienstlichen Akt akzeptiert er speziell, nämlich in Bezug auf ein Gut, das demselben in gerechter Weise als Entgelt zu teil werden soll (sed actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum juste reddendum pro eo). Kein Akt wird als des Lohnes würdig akzeptiert, wenn nicht die handelnde Person angenehm ist; dies geschieht aber durch die Liebe; durch diese ist der Mensch speziell geliebt, und sein Akt wird speziell akzeptiert. Gott, der notwendig nur sich allein und alles andere wegen sich selbst liebt, kann nämlich der Kreatur eine Gott ähnliche Form (formam deiformem) geben, wegen welcher dann der Träger derselben speziell geliebt, und sein Werk, zu welchem diese Form den Willen geneigt macht, speziell akzeptiert wird, und zwar in dem Grad, in welchem (pro quanto) das Werk nach der Neigung dieser Form erfolgt[1]).

Infolge dieser Würdigkeit der Seele hat der Mensch auf die himmlische Seligkeit ein gewisses Recht, wie wir bereits früher gesehen haben. Auf Grund der Gnade wird der Mensch zum Himmelreich verordnet und ist würdig des ewigen Lebens[2]). Nach dem Kontext verhält sich der Gerechte infolge dieser Gnade zur Seligkeit ebenso wie der Ungerechte wegen seiner schweren Sünde zur Verdammnis; nun aber gebührt dem Sünder diese Strafe nach der Gerechtigkeit, also auch wohl dem Gerechten in gleicher Weise die Seligkeit. — Wenn der rückfällige Sünder neuerdings Buße tut, leben zwar die früheren Verdienste wieder auf, nicht aber auch der gleichgroße Gnadenhabitus wie zuvor. Und dies stimmt ganz gut mit der Gerechtigkeit überein (et istud est satis consonum justitiae); die höhere Gnade war

1) Quodlib. qu. 17, n. 3—5 (tom. 26, 205 s).
2) Ox. l. 4, dist. 21, qu. 1, n. 3 (tom. 18, 702 b).

nämlich nur ein Geschenk Gottes, die Verdienste aber waren in gewisser Hinsicht auch Werke des Menschen; deshalb bleiben sie stets unversehrt in der göttlichen Akzeptation, die Gnade aber nicht[1]). In derselben Quästion (n. 12, p. 783 b) lesen wir weiterhin: Derjenige, der früher mehr Verdienste hatte als ein anderer, aber dann rückfällig wird und in der Sünde stirbt, ist größerer Glorie würdig als der andere, der weniger Verdienste hat, aber in der Gnade stirbt. Der erstere ist allerdings nicht in näherer, sondern nur in entfernterer Weise würdig, weil eben sein Recht auf die Glorie durch den Rückfall suspendiert wurde (secundum jus, sed suspensum). Der letztere wird selig, obwohl er geringerer Glorie würdig ist; er ist eben zugleich in näherer Hinsicht würdig, da sein Recht nicht aufgehoben ist (dignus est propinque, quia habens jus non suspensum). Somit wird derjenige verdammt, der zwar größerer Glorie würdig ist, aber nur mit entfernterer und aufgehobener Würdigkeit; hingegen wird derjenige selig, der eine viel geringere, aber nähere Würdigkeit hat. Ähnlich in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar[2]), wo es ebenfalls wiederholt heißt, daß unseren Verdiensten die jenseitige Vergeltung nach dem Recht oder der distributiven Gerechtigkeit gebührt, obwohl dabei auch von der göttlichen Akzeptation die Rede ist. Endlich hat der Selige auf Grund seiner Verdienste nach der Auferstehung ein Recht, daß Gott seinen Leib vor Verwesung bewahrt; ebenso kommt ihm die Gabe der Subtilität quasi de jure zu[3]).

Wenn wir das Ganze überblicken, so finden wir, daß es Scotus gar nicht darum zu tun ist, den inneren Wert unsrer

1) Ox. l. 4, dist. 22, n. 10 (tom. 18, 783 a).

2) Rep. l. 4, dist. 22, n. 6—8 (tom. 24, 335 s).

3) Ox. l. 4, dist. 49, qu. 13, n. 10; et qu. 16, n. 19 (tom. 21, 464 b, 520 a).

guten Werke zu leugnen oder zu schmälern. Er will nur energisch betonen, daß, wie im Eingange unsrer Abhandlung bemerkt wurde, Gottes freier Wille in letzter und ausschlaggebender Hinsicht Grund der jenseitigen Vergeltung ist. Mag das Geschöpf mit noch so vielen und hohen natürlichen und übernatürlichen Gaben und Vorzügen ausgerüstet sein und infolgedessen noch so großen inneren Wert haben, so bleiben diese Auszeichnungen und Gnaden doch immer nur endliche und beschränkte, weshalb Gott dieselben nicht so ansehen und lieben kann, wie er seine eigene göttliche Wesenheit ansieht und liebt. Auf den Himmel, auf den unmittelbaren Besitz Gottes, hat die Kreatur unter keinen Umständen ein eigentliches oder striktes Recht. Zudem verdanken Engel und Menschen all ihre guten Werke, wie überhaupt ihre ganze Existenz, dem freien göttlichen Willen, der Gnade Gottes. Somit beruht ihre Seligkeit in letzter Instanz auf der freien Akzeptation ihrer Person und Werke von seiten Gottes.

3.

Zur Entstehung und Bedeutung der Formel „Salva Sedis Apostolicae auctoritate“ in den päpstlichen Privilegien.

Von Prof. Dr. J. B. Sägmüller.

I. Friedrich Thaner hat in einer fast ebenso überschriebenen, äußerst umsichtigen und eindringenden Untersuchung, erschienen in den Sitzungsberichten der philos.-histor. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien Bd. LXXI (1872), S. 807 ff., nachzuweisen versucht, daß sich seit Papst Cölestin II (1143—1144) eine Veränderung in der rechtlichen Stellung des Papstes zu den von ihm verliehenen Privilegien wahrnehmen lasse. Vor diesem Papste ließen sich in der Bedeutung des römischen Vorbehalts, der in der Formel „salva

Sedis Apostolicae auctoritate“ oder in ähnlichen (salvo iure, iustitia, auctoritate, reverentia ecclesiae Romanae, Sedis Apostolicae) liege, zwei Hauptmomente erkennen, je nachdem er sich mehr auf die Spiritualien oder Temporalien beziehe. Im ersteren Falle suche der Papst gegenüber der hervorragenden Stellung einzelner Bischöfe die überkommene Auktorität der Kirche von Rom zu wahren. Dabei beanspruche er formell kein anderes Maß, als der Bischof für seine Auktorität gegenüber den Äbten habe, nämlich die in den Canones gegründete Ordnung der Kirchengewalten „salva in omnibus secundum canonicas sanctiones Romanae auctoritate ecclesiae“. Im zweiten Falle bedeute der Vorbehalt die Wahrung der durch Schenkung, Vermächtnis, Verjährung oder sonst einen weltlichen Rechtstitel erworbenen Rechte der römischen Kirche. „Seit Cölestin II (1143—1144) ändert sich dies aber wie mit einem Schlage. Der Vorbehalt der Auktorität des Apostolischen Stuhles, den ich der Kürze wegen fortan als päpstlichen Vorbehalt bezeichnen will, wird nunmehr so unterschiedslos angewandt, daß sich irgend eine konkrete Bedeutung gar nicht mehr erkennen läßt. Er ist nicht mehr beschränkt auf Verleihungen des Primates an Bischöfe, sondern jeder Bischof, jeder Abt oder Propst erhält in seinem Privileg den Zusatz „salva Sedis Apostolicae auctoritate“. Er hat nicht mehr die Beziehung auf die weltlichen Rechte; denn es macht keinen Unterschied, ob die Temporalien des Bistums oder Klosters zur Kirche von Rom gehören oder nicht (S. 825).“ Die Neuerung habe sich in einem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahren vollzogen. Eine Änderung in den tatsächlichen Verhältnissen der Kirche könne die Ursache nicht sein. Ebensowenig könne die Bedeutung des Vorbehaltes seit Cölestin II in einer bloßen Beschränkung des Rechtes liegen. Es seien zur damaligen Zeit weder die Rechte der Bischöfe noch der anderen Kirchenvorsteher erweitert worden, zum aller-

wenigsten so, daß sich der Papst dagegen zu sichern hatte. Es könne also dem Vorbehalte, wie er seit Cölestin II zur Anwendung gekommen sei, nur eine abstrakt-theoretische Bedeutung beigelegt werden.

Ehe sich aber Thaner an die eingehende Eruierung dieser Bedeutung macht, sucht er die Entstehungsursache dieser Veränderung zu erforschen. Hier dränge sich die Vermutung auf, daß diese Vorbehaltsformel von außen in die Privilegien hineingetragen worden, daß sie aus einer neuen, fremdartigen Anschauung über die rechtliche Natur der Privilegien selbst hervorgegangen sei. Wenn sich das Emporkommen einer Doktrin nachweisen ließe, die der päpstlichen Auktorität einen neuen Sinn beilegte, die überdies den Vorbehalt derselben gerade mit der Privilegienerteilung in Verbindung brachte, und die sich sogar auf Formeln wie „salva in omnibus Apostolica auctoritate“ berief, so würde man mit Fug und Recht auf einen Zusammenhang dieser Doktrin mit der Praxis der römischen Kanzlei schließen dürfen.

„Eine solche Doktrin enthält nun in der Tat das Decretum Gratiani. In der XXV. Causa trägt Gratian eine eigene Lehre über die Privilegien der Päpste vor. Und in quaestio 1 derselben will er den Beweis führen, daß die Päpste nicht durch die Canones gebunden, daß sie vielmehr berechtigt seien, auch gegen dieselben Privilegien zu erteilen, selbst solche Privilegien, welche das kanonische Recht Dritter verletzen (I. Pars. C. XXV, q. 1. Dict. Grat.). Zu dem Ende beruft er sich darauf, daß in einigen Konzilienschlüssen ausdrücklich die Abänderung durch die Auktorität der römischen Kirche vorbehalten sei, „nisi auctoritas Romanae ecclesiae aliter imperaverit (S. 829).“ Es liege auf der Hand, daß Gratian in den Vorbehalt der Konzilien eine Bedeutung lege, die er bisher in den Privilegien nicht gehabt, eine Bedeutung, die im eigentlichsten Sinne eine theoretische sei; denn es werde nichts weniger als das Ge-

setzgebungsrecht der Päpste aus der Annahme abgeleitet, daß alle Konzilienschlüsse wenigstens stillschweigend die angegebene Klausel enthielten. Nichts als eine Konsequenz dieser Theorie sei die in q. 2 derselben Causa entwickelte Doktrin, daß die Päpste ihre eigenen Privilegien ganz oder zum Teil zurücknehmen könnten. „Ließen sich aus den kurzen Worten des Vorbehalts so weittragende, für den apostolischen Stuhl günstige Folgerungen ziehen, so dürfte es nicht wundernehmen, daß die Apostolische Kanzlei sofort für die weiteste Verbreitung derselben sorgte, und sie deshalb an geeigneter Stelle in die Privilegien aufnahm (S. 830).“

Voraussetzung hiefür aber sei, daß das Dekret Gratians bereits zur Zeit Cölestins II in Rom bekannt gewesen sei. Nach der gewöhnlichen Annahme sei dasselbe aber erst um 1150 oder 1151 verfaßt d. i. beendet worden. Und nun unternimmt Thaner den Nachweis einer früheren Entstehung gegenüber der bis dahin herrschenden Meinung, daß nämlich der Abschluß desselben nicht lange nach 1139 anzusetzen sei. Nicht als den geringsten Grund hiefür führt er zuletzt an, daß Gratian, wenn er seine Kompilation wirklich erst 1150 vollendet hätte, den Vorbehalt in den päpstlichen Privilegien schwerlich unerwähnt gelassen hätte; denn einmal komme dieser unter Eugen III (1144—1153) fast ausnahmslos vor, sodann hätte Gratian keinen besseren Anhaltspunkt finden können, um die Widerruflichkeit der Privilegien zu beweisen. Umgekehrt lasse sich die Praxis der römischen Kurie aus der Bekanntschaft mit dem Vorbehalte bei Gratian ungezwungen erklären. So werde dieses Wechselverhältnis selbst zu einem Argumente, daß das Dekret Gratians bereits vor Cölestin II erschienen sei[1]).

1) Dieses Datum für die Entstehung des Dekrets verteidigte neuestens auch ganz besonders P. Fournier, Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien. Revue d'histoire et de littérature religieuse. III (1898), 97 ff.; a. sep. Für das Jahr 1140 ist auch A. Mocci, Nota

Eine zweite Voraussetzung für diese Annahme, daß der seit Cölestin II in den päpstlichen Privilegien erscheinende Vorbehalt aus Gratian herübergenommen wurde, sei, daß die Bedeutung desselben bei Gratian die nämliche sei wie in den Privilegien. In grammatischer Hinsicht sei man genötigt, den Vorbehalt in den Privilegien als Beschränkung der Integrität, der Dauer der Privilegien, mit einem Worte als Vorbehalt des Widerrufes aufzufassen, sei es, daß derselbe unmittelbar oder mittelbar durch Erteilung eines Privilegs erfolge, durch welches die Integrität eines anderen verletzt werde. „In dieser Bedeutung liegt aber die genaue Übereinstimmung mit dem Vorbehalte, wie ihn das Decretum Gratiani versteht, enthalten. Daran ändert nichts, daß er hier aus Konzilien angeführt wird. Die Widerruflichkeit der Privilegien hängt eben davon ab, ob der Papst die Befugnis habe, Privilegien im modernen Sinne zu erteilen, d. i. Rechte aus eigener Machtvollkommenheit zu verleihen, die nicht mit den bestehenden Kanones und Konzilienschlüssen übereinstimmen. Hatte der Papst diese Befugnis, so war von selbst die andere gegeben, die Privilegien ganz oder teilweise wieder zurückzunehmen. Der allgemeine Vorbehalt der päpstlichen Auktorität in den Privilegien hat dieselbe Bedeutung, wie jener angebliche der Konzilienschlüsse. Hier wie dort ist die Auktorität in gesetzgebender Gewalt verstanden (S. 836)."

„Gelänge es nun noch, den Beweis zu erbringen, daß vor dem Erscheinen des Decretum Gratiani die päpstlichen Privilegien den Charakter der Widerruflichkeit nicht besaßen,

---

giuridica sul decreto di Graziano. 1904. Ähnlich F. X. Wernz, Jus decretalium. I² (1905), 345⁹. Ich kann trotzdem nicht finden, daß man mehr sagen könnte, als daß das Dekret um das Jahr 1150 entstanden sei. Vgl. mein Lehrbuch d. kath. Kirchenrechts (1904) S. 126. Siehe auch J. Schmidt, Beiträge zum vorgratianischen Kirchenrecht. Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht. XVI (1906), 195 ff.

so würden wir nicht bloß berechtigt, sondern genötigt sein, anzunehmen, daß der Widerrufsvorbehalt aus der Doktrin Gratians hervorgegangen ist (S. 836)." Zum Wesen der alten Privilegien habe es gehört, daß sie für ewige Zeiten — in perpetuum — ausgestellt waren. Nach den Ausdrücken und Wendungen des Textes sollten die gesamten gegenwärtigen und zukünftigen Rechte der Kirchen und Kirchenanstalten gegen Anfechtung und Beeinträchtigung durch kirchliche oder weltliche Gewalt gesichert werden und zwar in alle Zukunft. Also nicht erst Rechte zu verleihen, sondern die gegebenen zu schützen, nicht neue Begünstigungen zu erteilen, sondern den bereits begründeten Rechtsbestand der Kirchen noch weiters zu bekräftigen und zu befestigen sei die Aufgabe der Privilegien gewesen. Einem solchen Charakter von Privilegien sei die Widerruflichkeit gerade entgegengesetzt. Noch im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts habe an der römischen Kurie die der Theorie des Dekrets entgegengesetzte Auffassung der Privilegien geherrscht. Ja die Behandlung des Gegenstandes bei Gratian selbst in Causa XXV zeige, daß die über den Kanones stehende Gesetzgebungsgewalt des Papstes seiner Zeit noch ein fremder Gedanke gewesen sei. So trage die Theorie Gratians deutlich die Spuren der Neuheit an sich. „Sogar Gregor VII, der gewiß der päpstlichen Auktorität nichts vergab, hat den Grundsatz: P r i v i l e g b r i c h t K a n o n, noch nicht angenommen. Seine Privilegien enthalten daher auch den Vorbehalt nur in einzelnen konkreten Fällen und in einem Schreiben an den Erzbischof Manasse von Rheims[1]) bekennt er sich ausdrücklich zu dem entgegengesetzten Prinzipe. Zuerst drückt der Papst darin sein Verwundern aus, daß der Erzbischof auf Grund eines Privilegs eine Sonderstellung für sich beanspruche.

1) „Ph. Jaffé, Monumenta Gregoriana. Gregorii VII registrum. L. VI, Nr. 2."

Hierauf entwickelt er eine förmliche Theorie von den Privilegien: „Privilegia siquidem non debent sanctorum patrum auctoritatem infringere“. Die Privilegien haben von vornherein nicht die Kraft, die Auktorität der hl. Väter zu schwächen, „sed utilitati sanctae ecclesiae prospicere“. Gregor VII bestreitet also ganz und gar den rechtlichen Charakter der Privilegien. Sie dienen nur zu Zwecken der augenblicklichen Kirchenpolitik „si necessitas vel utilitas maior exegerit, licenter valent commutari“. Im praktischen Erfolge laufen die Theorien Gregors VII und Gratians auf dasselbe hinaus, auf Widerruflichkeit der Privilegien. Aber ersterer geht zu diesem Ziele vom geraden Gegenteile dessen aus, was Gratian behauptet. Nach Gregor VII dürfen Privilegien das gemeine Recht nicht ändern. In treuer Befolgung dieses Grundsatzes hätten freilich Privilegien im Sinne von Vorrechten gar nicht verliehen werden dürfen. Da es nun doch geschehen war, wandelte sie der Papst zu rein politischen Maßregeln um, die zunächst zum Vorteil der Kirche, nicht des Beliehenen erfolgen. Der Papst drückt also die Privilegien auf eine niedere Stufe herab, um ihre Widerruflichkeit darzutun. Gratian dagegen stellt sie den Kanones gleich, hebt aber dafür die päpstliche Gewalt über die Kanones empor. Dem Papste war aber der Gratiansche Begriff der päpstlichen Gesetzgebungsgewalt noch unbekannt (S. 841 f.).“ Also ist die Anwendung des Vorbehaltes in den päpstlichen Privilegien nicht minder neu als das System Gratians.

Aber mit der Aufnahme des Vorbehaltes sei es nicht getan gewesen. Es sei jetzt in der römischen Kanzlei eine tiefere Umgestaltung des Privilegienwesens vor sich gegangen, die auf eine Änderung im Begriff von Privilegium schließen lasse. „Sobald einmal der Apostolische Stuhl als der Ursprung des Rechtes hingestellt wurde, der das Recht nicht bloß

bekräftigte, sondern mitverlieh, ergab sich von selbst die Unterscheidung in eigentliche Rechtsverleihungen und in bloße Gnaden- und Gunstbezeugungen. Die ersteren waren die Privilegien „in perpetuum“ zwar, aber mit dem Vorbehalte; für die neue Sache wurde die alte Form beibehalten. Nur darin änderte sich auch diese etwas, daß die Bezeichnung Privilegium in den Bullen selbst konstant wird[1]), während früher Apostolicae Sedis privilegium, scripta pagina, scripti patrocinium und andere Ausdrücke wechselten. Der Schwerpunkt der Bullen lag nämlich im Bekräftigen (communire), während er jetzt im Berechtigen durch das Privilegium gelegen ist. In Anbetracht dieser Momente ist sicherlich aller Grund vorhanden, zwischen Theorie und Praxis des Vorbehalts einen inneren Zusammenhang von Ursache und Wirkung anzunehmen. Es verrät die Politik der römischen Kurie, daß sie ein so unscheinbares Mittel wie die wenigen Worte des Vorbehalts sofort benutzte, um einen weittragenden Erfolg zu erreichen (S. 843 f.).“ In Hunderten und Tausenden von Pergamenten sei durch das ganze Abendland die Lehre verbreitet worden, daß der Rechtsbestand jeder einzelnen Kirche von der Entscheidung des Apostolischen Stuhles abhänge. In der Tat seien von nun an Privilegienerteilung und gesetzgebende Gewalt der römischen Kirche korrespondierende Begriffe geblieben. „Der Vorbehalt enthält nicht mehr wie ehedem eine bloße Beschränkung, sondern eine wahre Bedingung, und die Worte „salva Sedis Apostolicae auctoritate et dioecesani episcopi canonica iustitia“ sind zu übersetzen: vorbehaltlich der Verfügung des Apostolischen Stuhles und unbeschadet der kanonischen Gerechtsame des Diözesanbischofs (S. 845).“

---

1) „.... sub b. Petri (Apostolorum principis) et nostra protectione suscipimus et praesentis scripti privilegio communimus“ schon Cölestin II bei Stumpf, Acta Moguntina Nr. 25, vgl. Nr. 26.“

Zum Abschluß seiner Erörterungen über die abstrakt-theoretische Bedeutung der Formel „Salva Sedis Apostolicae auctoritate" wendet sich Thaner noch der Frage zu, worauf denn Gratian seine Behauptung über das Vorkommen des Vorbehalts in den Konzilienschlüssen stütze. Es lasse sich tatsächlich kein einziger echter oder unechter Beschluß eines allgemeinen oder partikulären Konzils bis zu Gratians Zeiten (a. 1150) finden, der unter dem Vorbehalte gefaßt sei: wenn nicht die römische Kirche anders gebietet. „Was das Verfahren Gratians in der Sache betrifft, so läßt sich nicht verhehlen, daß diese Bedeutung des Vorbehalts von ihm erfunden ist, und daß in der Verbindung derselben mit Konzilsschlüssen eine Fälschung liegt (S. 849)[1]." Gratian habe seine Theorie den römischen Rechtsquellen entnommen, näherhin dem Begriffe der Privilegien. Darnach waren sie Einzelgesetze. So auch die Privilegien der Päpste. Also mußte diesen notwendig das Gesetzgebungsrecht zustehen. An die Spitze seiner Beweisführung stelle er daher einen Satz (Dict. Grat. §. 1), der nichts anderes sei als eine Übertragung des c. 1 der Novella 131 auf die kirchlichen Verhältnisse: wie der römische Kaiser den Kanones der vier ersten allgemeinen Konzilien Gesetzeskraft

1) „Gratians Behauptung wird von seinen Kommentatoren allmälig immer weiter ausgedehnt. R o l a n d (Alexander III) sagt in seiner Summa zu C. XXV, q. 1: „... unde cum in nonnullis conciliorum capitulis aliquid observandum decernitur, statim subinfertur: nisi auctoritas sanctae Romanae ecclesiae aliter imperaverit vel: salva in omnibus auctoritate Romanae ecclesiae." Zu q. 2: „Unde et in fine canonum s e m p e r invenitur annexum: salva in omnibus auctoritate Romanae ecclesiae, iuxta quem tenorem non solum alia sed et Apostolorum statuta per Apostolicum poterunt retractari juxta etc." Die Summa Coloniensis, S c h u l t e, Zweiter Beitrag, Sitzungsberichte Bd. LXIV, S. 111 (Separatabdruck S. 19): „.... Unde et p l e r a q u e conciliorum capitula ita concludunt: salvo in omnibus iure sanctae Romanae ecclesiae". Dazu ist die Theorie derselben über die Privilegien zu vergleichen a. a. O. S. 97."

verliehen habe, so erteile erst die römische Kirche den heiligen Kanonen rechtswirksame Auktorität. Die Tendenz, gesetzgebende Gewalt in der Kirche zu erlangen, habe der Apostolische Stuhl lange schon vor Gratian befolgt. Gregor VII sei der energischeste Vorkämpfer dieser Richtung gewesen. Die Tendenz habe sich aber vorerst nur negativ und abwehrend geäußert. So schreibe Paschalis II (c. 4, X de electione I, 6), daß durch die Konzilien von Rom der Kirche kein Gesetz vorgeschrieben, in den Beschlüssen derselben die Auktorität des römischen Bischofs ausgenommen sei. Erst Gratian habe den bedeutungsvollen Schritt getan und der Auktorität der römischen Kirche die positive Wirkung beigelegt, sowohl Kanonen als Dekrete aufzuheben und Entgegengesetztes dafür an die Stelle zu setzen. Erst die Anwendung juristischer Methode auf die Kirchenvorschriften und die Vertrautheit mit dem ausgeprägten Gesetzesbegriff des Justinianschen Rechtes habe das alte Kirchenprinzip zurückzudrängen und an die Stelle des Kanon die Herrschaft des Gesetzes zu bringen vermocht.

„Fassen wir nun das Endergebnis dieser Untersuchung zusammen, so ist es folgendes. Der päpstliche Stuhl hat mit Aufnahme der Formel „salva Sedis Apostolicae auctoritate“ in die Privilegien wesentlich einen Lehrbegriff der Schule von Bologna adoptiert. Magister Gratian hatte den Grundgedanken den römischen Rechtsquellen über die gesetzgebende Gewalt des Prinzeps entlehnt, die Formulierung aber nach Art Pseudoisidors vorgenommen. Von jenem Augenblick an war zwischen Schule und Papsttum der Bund geschlossen, aus dem das ius canonicum hervorgegangen ist (S. 841).“

Diese tiefdringenden Darlegungen Thaners, bei deren Wiedergabe wir uns ohne Schädigung des vollen Verständnisses leider nicht leicht kürzer fassen konnten, fanden unter anderem alsbald volle Zustimmung bei dem hervorragenden, freilich

bereits altkatholisch gewordenen Kanonisten Schulte[1]). Auch in neuester Zeit nehmen dieses Resultat ohne Einsprache an Hauck und Stutz.

Hauck schreibt dazu[2]): „Die Freiheit der päpstlichen Macht war in gewissem Sinne beschränkt durch die Synoden, das geltende kirchliche Recht und die Heilige Schrift. Bei Gratian erscheint die Bedeutung dieser konkurrierenden Gewalten aufgehoben .... Recht und Gesetz der Kirche ist keine feste unabhängige Größe; denn die römische Kirche verleiht den Kanones ihre Auktorität, wird aber nicht durch sie gebunden. Der Papst ist Herr über das kirchliche Gesetz wie der Menschensohn Herr über den Sabbat[3]).“

Und Stutz bemerkt: „Jedoch auch in einem unbeschränkten Privilegien- und Dispensationsrecht offenbart sich nunmehr der gesetzgeberische Absolutismus des Papsttums. Hatte ehedem der Apostolische Stuhl nur dauernde Begünstigungen in Gestalt abweichender subjektiver Rechte oder als Bestätigungen regelmäßiger erteilt, die nicht einfach widerrufen werden konnten, so lehrte Gratian, der Papst könne kraft seiner gesetzgeberischen Auktorität aus gerechtfertigten Ursachen Privilegien jederzeit zurücknehmen. Das veranlaßte die Kurie, seit Cölestin II (1143—1144) überhaupt nur noch salva Sedis Apostolicae auctoritate, also vorbehältlich anderweitiger Verfügung des Apostolischen Stuhles zu privilegieren. Weniger rasch entwickelte sich die ausschließliche Befugnis des Papstes, vom ge-

---

1) Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts. I (1875), 94.

2) Kirchengeschichte Deutschlands. IV [1] und [2] (1903), 157.

3) „II, 25, 1 16 Dict. Grat. (Sonderbare Zitierart!). Gratian leitet daraus die Formel: Salvo in omnibus iure S. Romanae ecclesiae ab. Es ist bekannt, daß dieselbe sofort in offiziellen Gebrauch kam. S. v. Schulte a. a. O.“

meinen Recht zu dispensieren. Ursprünglich jede Begründung regelwidrigen Rechtes bezeichnend, fand die dispensatio bei Ivo von Chartres größere Beachtung, und durch Gratian die Anerkennung als ein mit dem Gesetzgebungsrecht zusammenhängendes Institut. Rufin bezeichnete sie dann zuerst als casualis derogatio, d. h. als Aufhebung der Wirkungen eines Rechtssatzes für einen einzelnen Fall. Und nunmehr gewinnt auch, durch zahlreiche Anfragen in Rom seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts vorbereitet, die Anschauung Boden, daß nur der Papst, und zwar in demselben Umfang, wie er es setzen, auch vom gemeinen Recht dispensieren könne[1])."

II. Gegenüber von Thaner habe ich in einem „Die Idee Gregors VII vom Primat in der päpstlichen Kanzlei" überschriebenen Artikel in der Quartalschrift Bd. LXXVIII (1896), S. 577 ff., ausgeführt, daß sich schon Gregor VII das Recht zugesprochen hat, Privilegien des Apostolischen Stuhles nach Bedürfnis zu ändern, ja zu kassieren, daß es unter diesen Umständen zunächst keinen Sinn mehr hatte, in der althergebrachten Weise in einem betreffenden Passus der Privilegien, in der Korroborationsformel die künftigen Päpste etwa wie andere, Geistliche oder Laien, zu binden. Ich habe daselbst dann auch erwiesen, daß tatsächlich die ausdrückliche Bindung des Papstes und seiner Nachfolger in den Privilegien seit Gregor VII wie mit einem Schlage verschwindet. Weiter wurde ausgeführt, daß es unter diesen Umständen nahegelegen habe, künftighin die Freiheit des Papstes gegenüber den Privilegien auch positiv auszudrücken mit beliebigen Worten, namentlich aber mit der an der Kurie längst bekannten Formel „salvo iure Sedis Apostolicae" oder „salva Sedis Apostolicae auctori-

1) Encyklopädie der Rechtswissenschaft in systematischer Bearbeitung, begr. v. F. v. Holtzendorff, hgg. v. J. Kohler. I[6] (1904), 850 f.

tate". Tatsächlich ließen sich auch von der Zeit Alexanders II, der als Papst unter dem Einfluß und den Anschauungen Hildebrands, des späteren Gregors VII, stand, bis zu Innocenz II einschließlich 11 Privilegien ausfindig machen, in welchen der römische Vorbehalt sich nicht auf bestimmte Rechtsverhältnisse bezieht, sondern nur im Sinne eines unbeschränkten päpstlichen Gesetzgebungsrechtes sich verstehen läßt. So konnte als Gesamtresultat aufgestellt werden, „daß schon auf Grund der Idee Gregors VII vom Primat und seit der Zeit Gregor VII die Formel „salva Sedis Apostolicae auctoritate" und verwandte Formeln im Sinne eines absoluten Gesetzgebungsrechtes des Papstes in dessen Kanzlei verwertet zu werden anfingen und nicht erst auf Grund Gratianischer Sätze seit Cölestin II (wie Thaner meint) (S. 608)".

III. Die seither, also einem Dezennium, erschienene einschlägige Litteratur legt nahe, die Frage wieder etwas näher ins Auge zu fassen, zu prüfen, ob die Sätze von Thaner, die auch, wie bemerkt, von Hauck und Stutz neuestens beistimmend aufgenommen wurden, richtig seien, oder die meinigen, näherhin auf Grund neueren Materials zu untersuchen, ob tatsächlich erst Gratian ein unbeschränktes päpstliches Gesetzgebungsrecht, gestützt auf das römische Recht, gelehrt und ob erst seit ihm die Formel „salva Sedis Apostolicae auctoritate" in diesem Sinne in die päpstliche Kanzlei Eingang gefunden hat, oder ob beides schon früher, etwa seit Gregor VII, da war.

1. Was die erste Frage betrifft, die Entwicklung des päpstlichen Gesetzgebungsrechts, so ließ Maria Albert Stiegler im Jahre 1901 den ersten Band seines sehr umsichtigen und eindringenden Werkes: Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht erscheinen. Derselbe behandelt die Entwicklung des Dispensinstituts bis Gratian; vgl. Qschft Bd. LXXXIV (1902) S. 635 ff.

Daselbst ist nun vor allem der Nachweis interessant, daß man bis Gratian jede Aufhebung des Gesetzes als Dispens ansah. „Mag dieselbe eine Norm in ihrem objektiven Bestande selbst ganz oder teilweise aufheben, oder auch nur für einzelne Fälle von ihrer verpflichtenden Kraft entbinden . . . , für die damalige Auffassung begründet dies keinen Unterschied. Indes vollzieht sich schon während dieser Periode allmählich eine Änderung. Angebahnt wird dieselbe durch die Kreierung der Dispensation zu einem besonderen Rechtsinstitut. Befördert wird diese Bildung durch den gerade damals stark herrschenden Mißbrauch mit den Dispensationen, wie wir ihn aus den Schilderungen Jvos, Bernhards und Gottfrieds (von Vendôme) kennen gelernt haben. Eine notwendige Folge dieser Praxis zeigt sich darin, daß auch die Wissenschaft die theoretischen Grundsätze den konkreten Verhältnissen anpassen muß, so daß die Dispensation als Aufhebung der Wirksamkeit eines Rechtssatzes für einen bestimmten Einzelfall immer mehr in Geltung kommt[1])." So definierte die Dispens zuerst Rufin. „Est itaque dispensatio: iusta causa faciente ab eo, cuius interest, canonici rigoris casualis facta derogatio" [2]).

Wie urteilten nun nach Stiegler die Päpste schon vor Gratian über ihre Befugnis zur Dispensation, die nach damaligem Begriff die ganze oder teilweise Aufhebung einer Rechtsnorm, also auch das Privilegium in sich begriff? Hinsichtlich Gregors VII verweist er auf unsere Darstellung im bemerkten Aufsatz. Von Urban II wird gesagt, daß sich derselbe im Besitze der Gewalt glaubte, die verpflichtende Kraft aller kirchlichen Gesetze aufzuheben, soweit dieselben als dispensabel galten[3]). Von Innocenz II heißt es: „Wenn man

1) S. 360.

2) Summa decretorum. Ed. Singer (1902). 234. Ad Dict. Grat. ad c. 6, C. I, q. 7. Die Summa entstand etwa 1157—1159.

3) S. 319.

bedenkt, welche Ausdrücke dieser Papst anwendet, wenn er von dem Hl. Stuhle spricht: Quaeque non solum terrena sed coelestia quoque iudicat (Migne 179, 483 [a. 1139]) — Sicut testatur canonica auctoritas, Sedes Apostolica fas habet de omni ecclesia iudicandi et prout ipsa decreverit disponendi (Migne 179, 345 [a. 1138]) — Jura sua unicuique tribuit (Migne 179, 543 [a. 1137]), — so läßt sich ein Bild machen, welche Vorstellung derselbe von seinem Dispensationsrecht gehabt haben mag. Und wirklich begegnen wir in einem seiner Schreiben einer Satzwendung, welche wir bisher noch bei keinem anderen Papst gefunden haben: „Licet propter hoc ex decretis sanctorum patrum ultionem sumere deberemus, tamen Apostolicae Sedis mansuetudinem imitantes hoc ipsum eis pro caritate tua duximus indulgendum" (Migne 179, 272, Jaffé 7720). Noch kein Papst hat es bis jetzt gewagt, die Gebundenheit der Nachfolger Petri an die Kanonen in demselben Satz auszusprechen, in welchem er von einem derselben gerade entbindet. Die Entwicklung ist aber schon weit vorangeschritten. Dispensen werden vom Hl. Stuhl so oft erteilt, daß es gar nicht mehr auffallen kann, wenn ein Papst eine derartige Sprache führt[1])."

Mit diesen Anschauungen der Päpste Gregor VII, Urban II, Innocenz II über ihre Gesetzgebungs- bezw. Dispensionsgewalt decken sich nach Stiegler auch verschiedene Äußerungen gleichzeitiger Theoretiker. „Nach dem Zeugnis Bernolds von Konstanz ist der Papst im Besitz der höchsten Dispensationsgewalt. „Est utique Sedis Apostolicae privilegium, ut iudex sit canonum sive decretorum et ipsa pro tempore nunc intendat nunc remittat, sicuti ad praesens ecclesiasticae utilitati magis competere videat (De statutis ecclesiasticis sobrie legendis. Libelli de lite I (lies II), 157)[2])." Von

1) S. 320. 2) S. 323.

Deusdedit wird bemerkt, daß er irgend eine Schranke der päpstlichen Dispensationsgewalt nicht ziehe [1]). Hildebert von Le Mans schreibt: „Universalis episcopus omnium habet leges et iura rescindere" [2]). Auch Peter der Ehrwürdige vindiziert dem Apostolischen Stuhl ein allgemeines Dispensationsrecht (Ep. 120, Migne 161, 265). In derselben Richtung bewegt sich gleichfalls die Auffassung Ivos von Chartres. Bei diesem kommt noch der Umstand hinzu, daß er selbst zu verschiedenen Malen beim Papst sich für die Gewährung von Dispensen verwendet [3]). Das Zeugnis des hl. Bernhard über die Dispensationsgewalt des Papstes fällt um so mehr ins Gewicht, als er nicht allein zu den Lobrednern des hl. Stuhles zählt, sondern vielmehr jede Gelegenheit nicht unbenützt vorbeigehen läßt, den Papst an die richtige Ausübung seiner Gewalten zu erinnern. Die Exemtionen sind ihm ein Eingriff in die Diözesanrechte des Bischofs. Die zahllosen Appellationen untergraben nach seiner Meinung die Rechtsordnung und dennoch sind dieselben rechtsgiltig. Verbrecher jeder Art aus dem Volke, aus dem Klerus und aus den Klöstern gehen nach Rom und kommen zurück mit Dispensen (Ep. 178, Migne 182, 340). Und diese Dispensen sind giltig, weil von der kompetenten Auktorität erteilt. Der Papst hat die Fülle der Gewalten (Ep. 239, Migne 182, 431), er urteilt über die ganze Welt (Ep. 213, Migne 182, 378. De consideratione L. III, c. 2; Migne 182, 761), er ist der „moderator legum" und der „dispensator canonum" (De consideratione L. IV, c. 7; Migne 182, 788), welcher niemanden Rechenschaft schuldig ist als Gott. Daher sind seine

1) S. 325.

2) S. 326. Der Beleg, auf den daselbst verwiesen wird, findet sich jedoch an diesem Orte nicht. Der Satz steht Libelli de lite II, 672, 2.

3) S. 326. Auf S. 130 gibt Stiegler die Belege hiefür.

Dispensationen, auch wenn sie noch so sehr gegen die Gerechtigkeit verstoßen, giltig und rechtsbeständig (Ep. 178, Migne 182, 340)[1].“

Vergleichen wir nun, was nach Stiegler die Päpste und Kanonisten vor Gratian über das päpstliche Gesetzgebungs-, Privilegien- und Dispensationsrecht gelehrt haben mit dem, was erst Gratian hierin nach Thaner ins Leben eingeführt haben soll, so werden wir ersterem gegen letztere recht geben müssen, wenn wir lesen: „Gratian gebührt das Verdienst, die bereits allgemein anerkannten Grundsätze über die Dispensation in das Rechtssystem selbst eingeführt zu haben[2].“ Und: „Gratian verhilft den Aussprüchen der Päpste über die Dispensgewalt des hl. Stuhles[3]) zum endgiltigen Sieg. Er sieht den inneren Zusammenhang zwischen dem Gesetzgebungsrecht und dem Dispensationsrecht in seiner richtigen Tragweite ein. Diesem Grunde ist es zu verdanken, daß seine Darlegungen über die Dispensbefugnis so klar und so einfach sind. „Sacrosancta Romana ecclesia ius et auctoritatem sacris canonibus impertitur, sed non eis alligatur . . . . Canonibus auctoritatem praestat, ut se ipsum non subiciat iis . . . Licet itaque sibi contra generalia decreta specialia privilegia indulgere et speciali beneficio concedere, quod generali prohibetur decreto (Dict. c. 16, C. XXV, q. 1. Vgl. aber auch Dict. c. 30, C. XI, q. 1; Dict. c. 4, C. XXIV, q. 1)“. Demnach steht der hl. Stuhl im Besitze einer alle kirchlichen Gesetze umfassenden Dispensationsgewalt, eben weil er der Urheber derselben ist, ein Gedankengang, welchen nur

1) S. 326 f.

2) S. 361. Die Sperrung hier ist von mir.

3) „Dispens und Privileg behandelt Gratian unter demselben Gesichtspunkt. Die Dispens gilt ihm ohne Zweifel als eine Spezies des Privilegs.“ Stiegler S. 363. Die Sperrung ist von Stiegler.

das aufblühende Studium des römischen Rechts zur Reife[1]) hat gelangen lassen können. In anderer Form kehrt uns diese Idee wieder, wenn es heißt: „Sacri canones ita aliquid constituunt, ut interpretationis auctoritatem sanctae Romanae ecclesiae reservent. Ipsi namque soli canones valent interpretari, qui ius condendi eos habent (Dict. c. 16, C. XXV, q. 1; Vgl. c. 21, C. XXV, q. 1)“. Halten wir diese Stelle mit den obigen zusammen, so finden wir, daß Gratian dem päpstlichen Dispensationsrecht nicht bloß den Charakter der Allgemeinheit, sondern auch den der Ausschließlichkeit vindiziert[2]).“

Demgemäß ist es doch wohl nichts mit der zuerst von Thaner und nach ihm von Schulte, Hauck und Stutz behaupteten Tatsache, daß erst Gratian in unvermittelter Weise und ohne vorausgehende organische Entwicklung — was an sich schon historisch gedacht bedenklich ist — ein unbeschränktes päpstliches Gesetzgebungsrecht, gestützt auf das römische Recht, gelehrt habe. Die Idee von einem solchen war schon seit einem Jahrhundert mehr oder weniger bestimmt ausgesprochen worden.

Ähnlich wie Stiegler schildert kurz E. Bernheim die Meinung über die päpstliche Gesetzgebungsgewalt während des Investiturstreites in seiner Schrift: Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunden hinsichtlich Entstehung, Formulierung und Rechtsgiltigkeit, 1906, in welcher er u. E. in durchschlagender Weise gegen Dietrich Schäfer dartut, daß das Wormser Konkordat als bindender Vertrag von beiden Paciszenten anerkannt und in den denkbar korrektesten Formen von den verfassungsmäßig zuständigen Organen einerseits als Reichsgesetz andererseits als Kirchengesetz sanktioniert wurde und so dauernde Gültigkeit über die Lebenszeit der Kontrahenten hinaus hatte. Man

1) Von mir gesperrt.

2) S. 367.

habe damals unterschieden zwischen unabänderlichen Dekreten und Kanonen, von denen als Glaubenssätze unter keinen Umständen abgegangen werden dürfe, und solchen, die wie sich der hervorragendste Kanonist der Zeit, Ivo von Chartres, ausdrücke, „honestate et utilitate ecclesie instituta vel prohibita sunt“ [1]), von welchen dann aus denselben Gründen, derentwegen sie eingeführt sind, also zu Ehren und Nutzen der Kirche, auch abgegangen werden könne [2]). Ebenso habe man damals betont, daß der Papst befugt sei, Privilegien seiner Vorgänger oder seine eigenen zu wiederrufen oder abzuändern, soweit es sich nicht um allgemein anerkannte, als unabänderbar geltende Satzungen des Kirchenrechts handle [3]).

2. Nun erhebt sich analog den Ausführungen Thaners, der die Formel „salva Sedis Apostolicae auctoritate“ infolge der theoretischen Ausführungen Gratians über das unbeschränkte päpstliche Gesetzgebungsrecht alsbald in die päpstliche Kanzlei eingeführt werden läßt, und analog unserer früheren Untersuchung die Frage, ob diese Formel bei den schon früher und soeben wieder näher dargelegten Anschauungen der Päpste und vorgratianischen Kanonisten hierüber nicht auch schon vor Gratian in der päpstlichen Kanzlei im Sinn solch päpstlicher Machtfülle gebraucht wurde. Als willkommenes neues, hierauf zu prüfendes Material bieten sich vor allem die von Professor Paul Fridolin Kehr erstmals publizierten Papsturkunden.

---

1) Verwiesen wird auf Migne 162, 242 B und Libelli de lite II, 654, 4 und Migne 235, 1 ff.; weiter auf die Ausführungen des Placidus von Nonantula Libelli II, 597, 30 ff; 627, 31 ff und eine Abhandlung des Gottfried von Vendôme ibid. 693, 29 und 693, 7 f.

2) S. 58.

3) S. 62, A. 1. Als Belege werden angeführt: Die Disputatio vel defensio Paschalis papae, Libelli II, 665, 7 ff.; Gerhoh von Reichersberg Libelli III, 405, 3 ff; 401, 35 ff. und die bereits oben S. 108 bemerkte Stelle des Hildebert von Le Mans.

Es hat sich nämlich auf Vorschlag des Professors Kehr, des trefflichen Diplomatikers, geistvollen Historikers und derzeitigen so umsichtigen Vorstandes des Königlich Preußischen Historischen Institutes in Rom die Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen entschlossen, eine kritische Ausgabe der Papsturkunden bis Innocenz III zu veranstalten. Seit 1896 erstatten Kehr und seine Mitarbeiter in den „Nachrichten" der genannten Gesellschaft (philolog.-histor. Klasse) fortlaufende Berichte über ihre Forschungen. Denselben folgt in der Regel ein Anhang, der die wichtigsten Urkunden in vorläufiger Weise publiziert. Nach einer summarischen Zählung Grauerts[1]) sind bis 1901 inklusive rund 700 bisher völlig unbekannte Papsturkunden entweder dem ganzen Wortlaut nach oder doch in genügenden Auszügen geboten worden. Und 1903 konnte Kehr in den „Nachrichten", S. 256, erklären, daß bereits über 1000 neue päpstliche Urkunden gefunden worden seien (und das im wesentlichen nur in Italien). Reiche Ausbeute würden sicherlich aber auch Frankreich, Deutschland, Spanien, England u. s. w. liefern. In den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1906, Nr. 8, S. 594, A. 1 schätzt derselbe die Zahl der neu aufzufindenden Stücke auf 3000.

Unter diesen bereits publizierten neuen Urkunden sind nun entsprechend dem Umstande, daß die Privilegien den größten Teil der päpstlichen Schriftstücke in der ersten Hälfte des Mittelalters ausmachen, eine stattliche Anzahl von solchen. Und da gerade in den Privilegien die Formel „salva Sedis Apostolicae auctoritate" und ähnliche sich finden, so fehlen sie auch hier nicht. Alsbald auch springt die von Thaner gemachte Beobachtung in die Augen, daß die Formel „salva Sedis Apostolicae auctoritate" auch hier seit Cölestin II so häufig und so unterschiedslos

---

1) Historisches Jahrbuch XXII (1901), 914.

angewandt wird, daß sich eine konkrete Bedeutung nicht mehr erkennen läßt außer der eines unbeschränkten päpstlichen Verfügungsrechtes über die Privilegien und damit über das Gesetz, also eines im allgemeinen unbeschränkten päpstlichen Gesetzgebungsrechtes. Doch auch schon vor Cölestin II finden sich auch in diesen neu aufgefundenen Privilegien diese oder ähnliche Formeln. In welchem Sinne?

Aus der Zeit von Gregor VII bis Innocenz II kommen in Betracht circa 100 Privilegien. Darunter zeigen 4 den römischen Vorbehalt [1]). Bei allen vieren aber ist ganz klar, daß damit nur bestimmte Rechte Roms gewahrt sein wollen. So verleiht Klemens III (Wibert), Rom, St. Peter, 8. Januar 1089, dem Erzbischof Petrus von Dioclea (Antivari) das Pallium und bestätigt ihm die namentlich aufgezählten bischöflichen Kirchen und die Klöster der Dalmatiner, Griechen und Slaven in seiner Provinz „salva tamen auctoritate Apostolica et Romanae Sedis privilegio“ [2]). Sodann nimmt Paschalis II (ohne Datum) das Kloster S. Maria in Pomposa in Schutz und bestätigt ihm seine Besitzungen, die es zum Teil von der römischen Kirche hat, „salva in omnibus eiusdem Apostolicae Sedis auctoritate“ [3]). Ebenso Innocenz II, Florenz, 20. Dezember 1132 [4]). Endlich nimmt Innocenz II (ohne Datum)

1) Es ist das eine verhältnismäßig sehr geringe Zahl. Thaner und ich konnten in den früheren Untersuchungen ein Verhältnis der Privilegien mit und ohne fraglichen Vorbehalt von 1 : 14 konstatieren. Hier besteht ein solches von 1 : 25. — Wie ein weißer Rabe nimmt sich aus das in „Nachrichten“, 1900, 405 ff. sich findende Schutzprivileg Innocenz' II, Pisa, 13. Dezember 1136, für das Kloster S. Giovanni di Marzano (Diözese Città di Castello), in welchem der Papst noch seine Nachfolger bindet. Das war seit Gregor VII, wie bemerkt wurde, ganz außer Übung gekommen.

2) Nachrichten, 1900, 148 f.

3) Nachrichten, 1900, 314 ff.

4) Ebenda 316 ff.

das Kloster S. Maria di Farneta in den päpstlichen Schutz „salva in omnibus Apostolicae Sedis auctoritate"[1]).

Unter diesen Umständen ist nun freilich zu konstatieren, daß aus diesen neu aufgefundenen Papstprivilegien speziell aus der Zeit von Gregor VII bis Innocenz II, näherhin aus dem in ihnen enthaltenen Vorbehalt für die römische Kirche der Eintritt der Anschauung dieser Päpste über ihre unbeschränkte Gesetzgebungsmacht in die päpstliche Kanzlei sich nicht konstatieren läßt. Deswegen werden aber die oben nach Stiegler vor allem dargestellten Äußerungen dieser Päpste hierüber nicht beseitigt und die von Thaner behauptete Priorität Gratians hierin nicht bewiesen. Überdies bleiben immer noch die von Thaner und mir ausfindig gemachten 11 Privilegien von Alexander II bis Innocenz II einschließlich, in welchen sich der römische Vorbehalt nicht auf bestimmte Rechtsverhältnisse Roms bezieht, sondern nur im Sinne eines unbeschränkten päpstlichen Gesetzgebungsrechtes verstanden werden kann[2]).

Zum Schlusse legt es sich nahe, nachzusehen, ob bei den das Dekret Gratians glossierenden Dekretisten über unsere beiden Fragen nichts mehr zu gewinnen sei. Schon Thaner hat darauf hingewiesen, daß die Äußerungen Gratians über den römischen Vorbehalt von seinen Kommentatoren noch übertrieben worden seien[3]).

Paucapalea schreibt: „Sed notandum, quod s. Romana ecclesia sua auctoritate congregata sua valet disiungere et disiuncta congregare, rationis tamen aequitate considerata.

1) Nachrichten, 1904, 153 ff.

2) Es ist freilich nicht ausgeschlossen, daß auch von diesen 11 Privilegien das eine oder andere bei noch näherer diplomatischer Untersuchung chronologisch später angesetzt werden muß. Vgl. Göttingische gelehrte Anzeigen 1906, Nr. 8, S. 600 f. Aber alle wird das sicherlich nicht treffen.

3) S. 849, A. 1. Vgl. oben S. 101.

Unde vel pietatis vel necessitatis intuitu semel a se concessa valet vel in totum vel in partem commutare. Pro necessitate namque corrigendorum vitiorum privilegia multarum ecclesiarum vel imminuuntur vel penitus immutantur sive personaliter sive generaliter [1]).“

Die von Thaner oben S. 101, A. 1 aus Roland angeführten Stellen lauten vollständig so: „Ad haec: Sacrosancta Romana ecclesia ius et auctoritatem sacris canonibus impertit. Sacri vero canones ita aliquid statuunt, ut suae interpretationis auctoritatem Romanae reservent ecclesiae. Unde cum in nonnullis conciliorum capitulis aliquid observandum decernitur, statim subinfertur „nisi auctoritas s. Romanae ecclesiae aliter imperaverit“, vel „salva in omnibus auctoritate Romanae ecclesiae“. In ipsis etiam Romanorum pontificum statutis hoc in fine semper adiungitur scil. „salvo in omnibus et per omnia iure et auctoritate Romanae ecclesiae“ [2]). Und: „Ad quod annotandum, quod Romana ecclesia, sicut et supra relatum est, ius et auctoritatem sacris praestat canonibus, non eius (! lies eis) se unquam alligando, sed de eis libere iudicando atque immutandi licentiam sibi reservando. Unde et in fine canonum semper invenitur annexum „salva in omnibus auctoritate Romanae ecclesiae“, iuxta quem tenorem non solum alia sed et Apostolorum statuta per Apostolicum poterunt retractari [3]).“

Bei Rufin heißt es: „Capitula ergo omnia, quae asserunt decreta Romanorum pontificum non posse convelli aut de generalibus privilegiis intelligantur aut de specialibus, quae a nullo inferiorum ordinum possunt irritari —

1) Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani. Ed. Schulte (1890). 107. Ad C. XXV, q. 2.

2) Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III. Ed. Thaner (1874). 106. Ad C. XXV, q. 1. s. f.

3) Ad C. XXV, q. 2.

nec ab ipsis Apostolicis ea evacuari oportet absque tenore rationabilis causae [1].“

Danach stehen Gratians Kommentatoren ganz auf dessen Standpunkt. Sie schreiben dem Papst ein unbeschränktes Gesetzgebungsrecht zu und berufen sich hiefür auf den Vorbehalt, der für Rom auf Konzilien gemacht worden sei. In den Augen Thaners sind sie daher ebenso Fälscher wie Gratian, ja noch mehr, weil ihre Äußerungen, so namentlich die von Roland, noch weiter gehen. Da wir aber uns bezüglich Gratians nicht an die Auffassung Thaners anschließen konnten, können wir dies auch nicht hinsichtlich von dessen Kommentatoren.

Dabei ist Thaner eine Äußerung von Roland, so viel wir sehen, doch in etwas entgangen. Dieser nämlich sagt auch, daß der Vorbehalt immer in den Gesetzen (statutis) der Päpste am Schlusse angefügt werde. Wo nach Thaner diese Formel im Sinne eines unbeschränkten Gesetzgebungsrechtes der Päpste erst seit Gratian in die päpstlichen Schreiben, also erst seit ein paar Jahren vor Roland Eingang gefunden hat [2], ist diese Behauptung von Roland doch wieder eine zu gewaltige Übertreibung. Anders bei unserem Standpunkt, wo wir auch schon vor Gratian in einzelnen Papstbriefen die in Rede stehende Formel im Sinne des unbeschränkten päpstlichen Gesetzgebungsrechtes gefunden haben.

So schließen wir mit den Worten, in welche wir das Gesamtresultat unserer früheren Abhandlung zusammenfaßten, daß schon auf Grund der Idee Gregors VII vom Primat seit der Zeit Gregors VII die Formel „salva Sedis Apostolicae

---

1) Ad C. XXV, q. 1. Vgl. oben S. 106, A. 2.

2) Gratian verfaßte nach Thaner sein Dekret 1140 und Roland eine Summa vor 1153. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanon. Rechts. I (1875), 115.

auctoritate“ und verwandte im Sinne eines absoluten Gesetzgebungsrechtes des Papstes in dessen Kanzlei verwertet zu werden anfingen und nicht erst auf Grund Gratianischer Sätze seit Cölestin II.

Es widerspricht auch aller geschichtlichen Erfahrung speziell über Rom, wo man immer langsamer voranging, daß Gratian als der erste im Jahre 1140 seine auf Fälschungen beruhende Idee vom unbeschränkten päpstlichen Gesetzgebungsrecht soll ausgesprochen haben und daß dann diese funkelnagelneue Idee schon drei Jahre nachher soll ihren Einzug in die päpstliche Kanzlei ohne jeden Widerspruch gehalten haben.

II.

Rezensionen.

Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Von Leonhard Fendt. München Lentner 1906. VIII und 148 S. Preis M. 3.

Im ersten Teil (S. 2—82) behandelt F. das Zeugnis der Apostel und Väter und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß auf Grund der Tradition ein sicheres Resultat in der Frage nach der Dauer des Wirkens Jesu nicht gewonnen werden könne: zwar vertreten die Väter und Schriftsteller der ersten chr. Jahrhunderte der Mehrzahl nach die Ansicht, Jesus sei nur ein Jahr lang öffentlich tätig gewesen; allein einerseits basiere diese Meinung zu einem guten Teil auf dem angenehmen Herrnjahr Luk. 4, 19 f, anderseits finde sich doch nicht selten bei denselben Vätern neben der Theorie von einem Lehrjahre die Auffassung von einer zwei-

oder dreijährigen Wirksamkeit; auch sei unleugbar, daß die Väter Joh. 6, 4 *τὸ πάσχα* gefunden hätten; in diesem Betreff mache selbst Irenäus keine Ausnahme; freilich habe er in seiner Polemik gegen die Gnostiker diese Stelle gar nicht benützt; dem Bischof von Lyon sei das Kommen Jesu nach Jerusalem das Ausschlaggebende gewesen, wie seine Ausführung an der Hauptstelle adv. haer. II, 22, 3 mit der Betonung des ascendit deutlich zeige; er habe sich in die Idee verrannt: nur zum Passafest kamen die Juden nach Jerusalem; da vom vierten Evangelisten 6, 4 das Hinaufgehen nach der jüdischen Hauptstadt nicht angemerkt sei, habe Irenäus die Stelle als für seine Beweisführung unbrauchbar beiseite gelassen. Rez. ist weit entfernt, diese Argumentation als eine glückliche zu betrachten. Irenäus ist im A. T. vollständig zu Hause; der Leser seines Hauptwerkes erhält den Eindruck, daß er den Inhalt desselben völlig ins Gedächtnis aufgenommen hatte und souverain darüber verfügt. Wie sollte es ihm entgangen sein, daß die Juden nach dem A. T. in jedem Jahr nicht einmal, sondern dreimal (Ostern, Pfingsten, Laubhütten) nach Jerusalem pilgern mußten? Die Vorschrift Deut. 16, 16 f. zitiert er sogar adv. haer. IV, 18, 1, allerdings ohne die Anfangsworte, die er aber selbstredend kannte. Sodann war dem Irenäus die Darstellung Joh. 7, 2 ff bekannt, wo das Hinaufziehen zum Laubhüttenfeste und das Zusammenkommen der Juden, besonders auch der Jünger aus der Landschaft Judäa aus Anlaß dieses Festes erwähnt wird. Wenn F. (S. 26) meint, Irenäus werde daran gar nicht gedacht haben, so wird man diese Meinung als unzutreffend ablehnen, um so mehr, weil F. später (S. 37) selbst bemerkt, Irenäus sei bei Erörterung unserer Frage im Feuer gestanden, habe sonach klug und vorsichtig zu Werke gehen müssen; da hätte er sich aber keine größere Blöße in seiner Beweisführung geben können, als durch die Anschauung, die Juden seien nur zum Passafest nach Jerusalem hinaufgezogen. Nein! es bleibt dabei: Irenäus hat in seinem Evangelientext Joh. 6, 4 *τὸ πάσχα* nicht vorgefunden und darum bei seiner Rechnung nicht benützt; andernfalls hätte er den Gnostikern zugerufen: vier Passa sind bei Johannes für die Zeit seiner

Lehrtätigkeet verzeichnet, wer mag sonach von einem Lehrjahr reden? Wenn aber Irenäus ἑορτή 5, 1 als Passa auslegt, so erkennt man leicht, daß diese Auslegung nicht glücklich ist. Klemens A. vertritt, wie F. (S. 38 ff) richtig gesehen, die Ansicht, daß Jesus nur ein Jahr gepredigt habe; wenn indes der junge Gelehrte glaubt, einzig und allein die heil. Schrift sei ihm Gewähr für die Richtigkeit seiner Aufstellung gewesen, eine Tradition über die Dauer der Wirksamkeit Jesu habe er nicht gekannt, so muß man dagegen wieder Einsprache erheben. F. prüfe nur Strom. I, 21 bis zu Ende; dort führt Klemens solche an, welche den Tod Jesu in das 16. Tiberiusjahr (= 783) setzten; dabei bemerkt er, daß diese aus schriftlichen Quellen schöpften, die auch ihm, dem Klemens, bekannt waren. Tatsächlich verhält sich die Sache so: Klemens ist gerade durch die Tradition zu seiner resoluten Auslegung der Schrift im Sinne des einen Lehrjahrs gekommen; sein Zeugnis dafür bleibt. Origenes zeigt allerdings ein gewisses Schwanken; aber seine ursprüngliche Ansicht war sicher die von einjähriger Dauer, wie die so bestimmten Worte de princ. IV, 5 zeigen: ἐνιαυτὸν γάρ που καὶ μῆνας ὀλίγους ἐδίδαξεν. Mit F. (S. 43) zu sagen, er habe es gar nicht der Mühe wert erachtet, sich in unserer Frage eine feste Ansicht zu bilden, ist verfehlt. Er hat vielmehr seine Grundanschauung bisweilen aus Opportunität oder nach Bedürfnis zu gunsten der Ansicht von einem längeren Zeitraum zurücktreten lassen. Die Auslegung der Worte des Origenes zu Joh. 4, 35 und 5, 1 (S. 45 ff) erscheint wieder nicht beifallswürdig; der Sinn dieser Worte ist: an der Stelle 5, 1 kann ἑορτή nicht das Osterfest sein, sondern ein zum vorausgehenden Osterfest (2, 13) gehöriges Pfingsten. Denn einmal ist der Name Passa gar nicht beigefügt; sodann wird bald später (7, 2) gesagt: es war aber nahe das Fest der Juden, das Laubhüttenfest. Letztere Worte geben hier für die Auffassung den Entscheid; der Gedanke des Origenes ist: in der Reihe der jüdischen Feste folgt auf das Osterfest das Pfingstfest, dann das Laubhüttenfest; nun hat der vierte Evangelist 2, 13 das Osterfest genannt, 7, 2 nennt er Laubhütten; wenn er nun 5, 1 ein Fest anführt, so ist das Pfingsten. Daraus folgt mit

Sicherheit, daß Origenes 6, 4 τὸ πάχσα nicht fand. Der ganzen Ausführung des Alexandriners liegt die Ansicht von dem einen Lehrjahr zu Grunde. Wunderlich ist auch die Darlegung F.'s über Hieronymus; er soll die von Eusebius auf den Plan gebrachten evangelischen Gründe für ein mehrjähriges Wirken Jesu für unwiderleglich angesehen, indes die Fixierung auf dreieinhalb Jahre in Anschluß an die Danielprophezie als nicht probehaltig erkannt und darum sich nur für eine zweijährige Wirksamkeit entschieden haben in engster Anlehnung an das vierte Evangelium mit den drei Passareisen des Herrn (S. 72 ff). F. hat hier die Worte des Kirchenlehrers Comm. in Isai. IX, 29 im Auge: Scriptum est in Evangelio secundum Joannem, per tria pascha Dominum venisse in Jerusalem, quae duos annos efficiunt. Mit Recht urgiert F. die Worte: venisse in Jerusalem. Wo erzählt denn aber nun der vierte Evangelist das Kommen oder das Hinaufgehen Jesu nach Jerusalem? 2, 13 und 11, 55 bezw. 12, 1; wo bleibt die dritte Stelle? Ist es etwa 6, 4? Aber dort erwähnt Johannes keine Reise nach Jerusalem, wohl aber 5, 1; diese Stelle meint als dritte Hieronymus, indem er nach dem Vorgang des Irenäus ἑορτή (5, 1) als Passafest auslegt; 6, 4 existiert für den Kirchenlehrer nicht as Beweisstelle für ein Passa und eine Reise nach Jerusalem. Wenn wir in allen diesen Punkten F. entgegen treten müssen, so können wir mit Genugtuung konstatieren, daß er im zweiten Teil (S. 82—145) doch die Theorie von dem einjährigen Wirken als allein stichhaltig erweist. Er konstatiert die Haltlosigkeit der Annahme, daß nach Johannes der Herr vom ersten Passa (2, 13) bis in den Dezember, acht bis neun Monate, in Judäa—Jerusalem, angeblich nach 4, 35 blieb; da müßte doch der Evangelist in seinem Bestreben, Jesu judäische Wirksamkeit zu betonen, hier den reichsten Stoff gefunden haben; tatsächlich berichtet er aber vom Herrn aus dieser Zeit gar nichts als daß er taufte; der Schluß liegt nahe, daß er nichts zu berichten wußte d. h. daß der neunmonatliche Aufenthalt Jesu in Judäa nur Schein ist (S. 129 f.); mit anderen Worten: die Darstellung des vierten Evangelisten wird ein vollendetes Rätsel bei der gewöhnlichen Erklärung

von Joh. 4, 35, diesem zweischneidigen Schwert in der Hand der Gegner des einen Lehrjahrs; F. hätte noch beifügen können: auch die Darstellung der Synoptiker wird unverständlich, wenn man annimmt, sie hätten neun volle Monate des judäischen Wirkens Jesu ganz übergangen und ihre Erzählung erst mit Januar und Februar des zweiten Jahres begonnen. Wenn freilich F., da er an der Ursprünglichkeit von τὸ πάσχα Joh. 6, 4 festhält, dieses seiner Aufstellung entgegenstehende Hindernis durch die Identifizierung von τὸ πάσχα 6, 4 mit dem τὸ πάσχα 2, 13 und durch die Preisgabe der streng chronologischen Anordnung des vierten Evangeliums zu beseitigen sucht (S. 138), so findet er auch damit unsern Beifall nicht; wer die Theorie von dem einen Lehrjahr Jesu verficht, kann niemals die Ursprünglichkeit von τὸ πάσχα Joh. 6, 4 zugeben. F. hat sich sonach nicht frei erhalten von Irrungen; aber seine Schrift ist mit Freuden zu begrüßen; sie liefert einen wichtigen Beitrag für unsere Frage; seine Methode ist eine im strengen Sinn wissenschaftliche; seine Literaturkenntnis eine vortreffliche; seine Selbständigkeit im Anbetracht seines jugendlichen Alters eine außergewöhnliche; seine Darstellung eine untadelige; er hat eine tüchtige Probe seiner wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit geliefert, wozu ihm herzliche Glückwünsche ausgesprochen werden. Belser.

Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Eine Untersuchung zur Geschichte der Fixierung der urchristlichen Überlieferung. Von **Adolf Harnack.** Leipzig, Hinrichs 1906. V und 160 S. Preis Mk. 3,50.

An der Spitze der Schrift steht eine allgemeine Untersuchung: es wird die kirchliche Traditon betreffs der Abfassung des dritten Evangeliums und der Apg. vorgeführt. Der Hauptinhalt dieser Tradition lautet dahin: Lukas, seiner Abkunft nach Heide, aus Antiochien in Syrien, seiner Profession nach Arzt, ein Begleiter und Gehilfe des Paulus in der Mission hat das große zweiteilige Geschichtswerk abgefaßt; nun führt aber eine sorgfältige Prüfung der Eigentümlichkeiten desselben zu der Anschauung, daß der Autor des dritten Evangeliums und der Apg. eine Persönlichkeit ge-

wesen ist, wie die Überlieferung ihn schildert; namentlich weist die Darstellung und die ganze Höhenlage des Werkes auf einen gebildeten Mann als Verfasser hin und aus Gründen des Inhalts und besonders des Stils ist es so gut als gewiß, daß der Verfasser von Beruf ein Arzt war, genau wie die Tradition es angibt. Die spezielle Untersuchung des zweiten Kapitals über die sog. Wirstücke der Apg. (S. 19—85) zeigt die Einheitlichkeit des Sprachcharakters in jenen Partieen und im ganzen Werke auf und das dritte Kapitel (S. 86—103) bringt eine Widerlegung der Ansicht, als ob die Apostelgeschichte aus sachlichen Gründen nicht von einem Begleiter und Gehilfen des Apostels Paulus abgefaßt sein könne wegen der mit den Paulusbriefen vielfach nicht harmonierenden Berichterstattung. Daß eine wirkungsvolle Verteidigung der traditionellen Anschauung über die Abfassung des dritten Evangeliums und der Apg. gerade von dieser Seite unternommen worden ist, kann uns nur mit Genugtuung erfüllen, die wir stets mit Eifer und Liebe diesen Standpunkt vertreten haben. Ob die Anhänger der kritischen Richtung die schwerwiegenden Argumente Harnacks unbefangen prüfen und zu der Ansicht des Berliner Gelehrten sich bekehren, muß die Zukunft zeigen; allzu große Zuversicht erweckt der Umstand nicht, daß ein Hauptvertreter der Kritik der neuen Schrift bei der Ankündigung in der Theolog. Literaturzeitung Nro. 14 1906 S. 404 f. sofort sozus. ein Begleitschreiben mit auf den Weg gegeben hat des Inhalts, daß trotz des von „Freund Harnack“ geführten Nachweises für die Einheitlichkeit des Sprachcharakters viele Bedenken gegen die Autorschaft des Lukas, des Begleiters Pauli bleiben, besonders wegen der Berichterstattung in Apg. 15 im Vergleich zu Gal. 2, 1 ff; vgl. übrigens Harnacks Verteidigung ebenda Nro. 16 S. 466 ff. Diese Bedenken fallen für den Rez. und andere völlig dahin, da wir nicht ohne triftige Gründe die Ansicht von der Identität des Apg. 15 und Gal. 2, 1 ff geschilderten Vorgangs abgelehnt haben. Was sonst noch gegen die Abfassung der Apg. durch Lukas vorgebracht wird angesichts der in der Apg. mitgeteilten Reden (Kap. 22 und 26), hat keine Bedeutung, da die scheinbaren Differenzen bei richtiger Würdigung der zu Grunde liegen-

den Situation sich wohl erklären lassen. Die Ansetzung des lukanischen Geschichtswerks durch H. ungefähr im Jahre 80 p. Chr. n. (S. 18) müssen wir ablehnen; einerseits steht solcher Fixierung die v. H. selbst einst in seiner Chronologie hervorgehobene Tatsache im Wege, daß das zweite Werk auch nicht die leiseste Andeutung von der Zerstörung des Tempels und überhaupt von der Katastrophe des Jahres 70 enthält, andererseits der Schluß der Apg. 28, 30 f. Es macht einen wirklich befremdlichen Eindruck, wenn der scharfsinnige Mann S. 96 erklärt, er wisse das Problem, welches die beiden Schlußverse der Apg. bilden, nicht zu lösen; vielleicht verhilft ihm zu solcher Lösung sein Konfessionsgenosse Haußleiter, welcher in seiner Schrift „die vier Evangelisten" S. 70 ausspricht, diese Verse finden eine ungesuchte Erklärung nur durch die Annahme, daß Lukas seine Apg. unmittelbar am Ende der *διετία* d. h. im Jahre 63 abgeschlossen hat. Auch wird man H. durchaus nicht zustimmen, wenn er (S. 12) behauptet, das Wort: *ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν* Luk. 4, 23 passe nicht in den Zusammenhang und sei mit Haaren herbeigezogen, folglich ein Zusatz des Arztes Lukas. Verkehrt ist in diesem Betreff schon dies, daß der Gelehrte den Besuch Jesu in Nazareth trotz 4, 23ᵇ in den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu versetzt (S. 13); sodan läßt er bei seiner Argumentation völlig außer Betracht, daß Sprichwörter häufig auch auf verwandte Verhältnisse angewandt werden. Wenn daher das Sprichwort: „Arzt, heile dich selbst" im eigentlichen Sinn nicht zutraf, da Jesus nicht krank war, so können die Worte sehr wohl bedeuten: Arzt sorge zuerst und zumeist für das leibliche Wohl deiner Verwandten und Landsleute. Belser.

La fiscalité pontificale en France au XIVᵉ siècle [Période d'Avignon et Grand schisme d'Occident] par **Ch. Samaran** et **G. Mollat** [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome Fasc. 96]. Paris, Fontemoing 1905. XV, 278 p. 8.

Diese Schrift bietet eine eingehende Darstellung der gesamten päpstlichen Finanzpolitik gegenüber Frankreich im 14. Jahrhundert.

In sechs Kapiteln kommen zur Behandlung 1. die Centralverwaltung; 2. die Taxen: Zehnten, Annaten, Prokurationen, Spolien, charitative Subsidien, Census, Interkalargefälle; 3. die finanziellen Circumskriptionen oder Kollektorien; 4. der Kollektor in seiner Kollektorie; 5. derselbe vor der apostolischen Kammer; 6. die Übermittlung des Geldes (S. 1—166). Daran schließen sich die Listen der finanziellen Beamten und 31 Dokumente, ein sorgfältiges Personen- und Ortsregister und zwei Karten, Frankreich nach den päpstlichen finanziellen Circumskriptionen oder Einteilungen in Kollektorien in den Jahren 1352 und 1392—94 darstellend. Die Bedeutung der Schrift erhellt aus dieser Inhaltsmitteilung. Sie ruht auf umfassender Benützung ungedruckten und weitverzweigten gedruckten Materials. Eine eigentliche Prüfung ist deshalb zum größten Teil unmöglich; aber soweit man nach ihr selbst urteilen kann, ist sie eine sehr tüchtige und zuverlässige Arbeit.

Funk.

Notre-Dame de Lorette. Étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa par le Chanoine **Ulysse Chevalier,** Correspondant de l'Institut. Paris, Picard et fils 1906. 520 S. gr. 8.

Im J. 1291, in der Nacht vom 9. auf den 10. Mai, soll das Haus der seligsten Jungfrau in Nazaret, in der sie durch den Erzengel Gabriel die Verkündigung ihrer wunderbaren Mutterschaft erhielt, weil die Christen in Palästina des längeren Besitzes dieses Kleinods sich unwürdig machten, bezw. weil die Herrschaft der christlichen Abendländer über das Land damals zu Ende ging, durch Engel weggetragen, zuerst nach Dalmatien, dann nach Italien und, nachdem es hier an zwei andern Orten niedergelassen worden war, 1295 dahin gebracht worden sein, wo es heute verehrt wird, nach Loreto. Es handelt sich also um ein ebenso auffallendes als außerordentliches Ereignis, und mit allem Grund läßt sich erwarten, es werde von den Zeitgenossen nicht bloß für sich beobachtet und hingenommen, sondern von einigen auch der Nachwelt überliefert worden sein. Die berechtigte Erwartung wird aber völlig

getäuscht. Zwei Jahrhunderte lang hören wir von glaubwürdiger Seite nichts von dem Wunder, weder im Morgenland noch im Abendland. Wohl sind einige Erzählungen darüber aus jener Zeit vorhanden; aber sie sind spätere Erdichtungen. Wer mit dem Mittelalter einigermaßen vertraut ist, ersieht schon hieraus, was von der Sache zu halten ist, die zudem in sich selbst durchaus unwahrscheinlich, Gottes schwerlich würdig ist. Dazu kommt ein weiteres. Das Ereignis sollte und mußte den Abendländern zeigen, daß ihre Herrschaft über Palästina endgültig zu Ende sei. Trotzdem setzen sich die Bemühungen um neue Kreuzzüge nach ihm noch geraume Zeit energisch fort. Wie konnte dies geschehen, nachdem der Himmel so gewaltig und so deutlich gezeigt haben sollte, daß das Zeitalter der Kreuzzüge vorüber sei? Die zwei Punkte zeigen jedem Kundigen und Unbefangenen zur Genüge, daß wir es nicht mit einem geschichtlichen Ereignis, sondern mit einem Erzeugnis der Dichtung oder frommen Sage zu tun haben. Aber leider ist die Unbefangenheit in Dingen, bei denen ein vermeintliches Wunder im Spiel ist, nicht groß. Man glaubt auch vielfach sie würdigen zu können, ohne entfernt nur vorher die Kenntnisse sich erworben zu haben, die hier zu einem Urteil erforderlich sind. Als P. Grisar auf dem Gelehrtenkongreß in München 1900 die Angelegenheit berührte und ich in der Th. Qu. 1901 S. 472 eine kleine Note über sie veröffentlichte, die in der Presse sofort die weiteste Verbreitung fand und selbst den Weg über den Ozean nahm, erhoben sich die Zöglinge eines Kollegiums in Amerika, um die Legende gegen uns zu verteidigen. Es fehlten nur noch die Kleinen in der Elementarschule. Im übrigen beschränkt sich unser Urteil nicht auf jene allgemeinen Gründe, der Beweis läßt sich noch weiter und bis zur vollen Stringenz führen, und der Verfasser der vorliegenden Schrift, einer der hervorragendsten französischen Historiker, dem wir bereits eine ähnliche Untersuchung über das Sudarium von Turin verdanken (vgl. Th. Qu. 1901 S. 287), hat sich ein nicht geringes Verdienst um die Wissenschaft und die katholische Sache erworben, indem er sich dieser Aufgabe unterzog. Ich nenne dies auch ein Verdienst um die katholische Sache; denn eine Legende, wie die

Rede stehende, kann dieser nur schaden, wenn sie sich als Wahrheit aufdrängt, und nachdem sie sich in der letzten Zeit allenthalben breit gemacht, selbst in Werke eingedrungen war, die den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben, war es durchaus angezeigt, den richtigen Sachverhalt mit allen zu Gebot stehenden Mitteln darzustellen. An dem Werk, das mit stillschweigender Erlaubnis des Magisters des hl. Palastes erscheint, während die zuständigen Bischöfe das Imprimatur nicht zu erteilen wagten, kann niemand vorbeigehen, der fortan über Loreto schreiben oder urteilen will. Es seien hier nur einige wenige Punkte aus ihm hervorgehoben. Nach der historischen Überlieferung, die in wesentlicher Vollständigkeit vorgeführt wird, ist in den ersten fünf Jahrhunderten nirgends von dem Haus die Rede Im 6. Jahrhundert, in dem den Namen Antonius Martyr tragenden Itinerarium taucht die Nachricht auf, das Haus der Jungfrau sei eine Basilika. Das Itinerarium des Bischofs Arkulf, bezw. des Abtes Adamnan spricht ein Jahrhundert später näherhin von ecclesia in eo fabricata loco, ubi illa fuerat domus constructa (sc. Mariae), läßt also das Haus nicht mehr bestehen. Als Ort, wo der Erzengel Gabriel seine Mission erfüllte, gilt um 1231 eine Grotte in der Kirche; nach dem Zeugnis Urbans IV wurde die Kirche 1263 durch den Sultan von Kairo bis auf den Grund zerstört. Wo bleibt da 1291 etwas von dem Haus zur Übertragung nach dem Abendland? Die Zeugen nach 1291 sprechen von dem Ort der Inkarnation in Nazaret noch zwei Jahrhunderte lang ebenso wie die früheren, kennen also eine Veränderung, wie sie damals vor sich gegangen sein sollte, nicht. Erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts beginnt sich ein Wechsel zu vollziehen. Auf der andern Seite tritt das Heiligtum von Loreto schon ein Jahrhundert vor dem fraglichen Ereignis urkundlich auf, 1194 als ecclesia s. Mariae in fundo Laureto, und 1313 erscheint sie als Wallfahrtskirche. Ihr Titel war Jahrhunderte lang Mariä Geburt; der durch das Wunder geforderte Titel Verkündigung hat zuerst in der an historischen Ungeheuerlichkeiten reichen Bulle Julius II 1507 (das hl. Haus soll von Bethlehem gekommen sein!) eine Stelle, nachdem 1450 eine Kapelle

unter diesem Titel an die Kirche angebaut worden war. 1470 spricht Paul II einfach von der wunderbaren Erbauung der hl. Kapelle, in die die Güte Gottes ein Bild der Jungfrau gestellt habe. Zwei Jahre später trägt dann der Propst Teramano in Loreto, mit Berufung auf eine Offenbarung, welche die seligste Jungfrau einem gewissen alten Mann 1296 im Traume habe zuteil werden lassen, der dann alles sogleich verkündigt habe, die Legende vor, und diese findet allmählich, aber nicht ohne Widerspruch (bemerkt sei namentlich der Protest des Franziskaners Suriano 1485), immer weiteren Glauben. Aber wie kam es zu ihrer Bildung? So fest das Urteil über die Legende als solche steht, so schwer ist diese Frage zu beantworten. Man hat bereits verschiedene Erklärungen versucht (S. 487—90). Der Verf. wagt eine neue: die Bezeichnung der mit dem Heiligtum verbundenen Gebäude zur Aufnahme der Pilger als almae domus und der Kirche selbst als domus könnte zu ihr Anlaß gegeben haben (S. 491). Es bleibt hier wie bei allen ähnlichen Dingen ein Dunkel. Dasselbe tut aber dem Licht, welches das Werk im übrigen gebracht, keinen Eintrag. La légende aura vécu, wenigstens für die Verständigen, wie der Verf. mit weiser Weltkenntnis beifügt (S. 501). Funk.

Didascalia et Constitutiones apostolorum. Edidit **F. X. Funk.** Vol. I. LVI, 704 S. Vol. II. XLIV, 208 S. gr. 8°. Paderborn, Schöningh 1905. M. 34.

Die zwei Bände sind die Frucht langer, freilich mehrfach unterbrochener Arbeit. Der Plan zu der Publikation reifte schon bei meinen Studien zu der Monographie über die Apostolischen Konstitutionen, die 1891 zur Veröffentlichung gelangte. Als ich in der Erkenntnis, daß das sechzig Jahre früher über den gleichen Gegenstand erschienene Werk von S. Drey, so hoch es für seine Zeit anzuschlagen war und mit Recht allgemein eingeschätzt wurde, dem jetzigen Stand der Wissenschaft nicht mehr entspreche, neue Untersuchungen unternahm und dabei fand, daß die griechische Restitution der syrisch erhaltenen Didaskalia (der Grundschrift der sechs ersten Bücher der AK.), die Lagarde veranstaltete, unzureichend sei,

ließ ich mir durch meinen Freund und Kollegen A. Socin zunächst einige Abschnitte aus jener Schrift übersetzen. Das Ungenügende der Lagardeschen Restitution stellte sich nach dieser Arbeit noch stärker heraus, und so beschlossen wir, die ganze Schrift ins Lateinische zu übersetzen und zu edieren. Da indessen der größere Teil des griechischen Urtextes noch in den AK. erhalten ist, wollte ich diese in Parallele stellen, und ich glaubte, ihren Text einer der neuesten Ausgaben entnehmen zu können. Als ich sie aber näher prüfte, fand ich sie ebenfalls in hohem Grade ungenügend. Pitra kannte wohl die Handschriften der vatikanischen Bibliothek, studierte sie aber zu oberflächlich. Lagarde arbeitete wohl gründlich; aber es standen ihm nur vier Hss. zu Gebot, und zwar minderwertige. Unter diesen Umständen mußte ich mich zu einer neuen Textesrezension entschließen, und wie sehr diese Arbeit notwendig war, zeigt die Zahl der 21 Hss., die in meiner Ausgabe aufgeführt werden konnten und von denen elf für die Herstellung des Textes zu verwenden waren, während die andern als unnütz ausschieden, bezw. die Zahl 34, wenn man die für die Apost. Kanones noch besonders inbetracht kommenden mitzählt. Die Hss. der AK. liegen in Wien, Paris, Petersburg, Oxford, Mailand, Rom, Jerusalem, Athen, Konstantinopel, und ihr Studium nahm, da mir nur die der vier ersten Bibliotheken hieher geschickt wurden, die der vierten in Form einer Kollation, die übrigen dagegen an Ort und Stelle einzusehen waren und für diese Arbeit nur die Ferien zu verwenden waren, eine Reihe von Jahren in Anspruch. Doch war die Arbeit im J. 1895 druckfertig. Aber eben damals wurden in einem Palimpsestkodex in Verona Reste einer alten lateinischen Übersetzung der Didaskalia entdeckt, und bei der Wichtigkeit des Fundes mußte dessen Veröffentlichung abgewartet werden. Als dann die Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia durch E. Hauler 1900 endlich ediert wurden, hörte man von einer Vorbereitung einer neuen Ausgabe der syrischen Didaskalia durch M. Dunlop Gibson, und da ich diese (sie erschien 1903) ebenfalls nicht unberücksichtigt lassen wollte, so verflossen wieder mehrere Jahre, bis endlich die Drucklegung beginnen konnte.

Das Werk zerfällt in zwei Bände. Der erste Band enthält den Text der Didaskalia und der AK., dazu die Prolegomenen, das Register der Schriftstellen (S. 596—621), das Verzeichnis der Eigennamen und Vokabeln der AK. (S. 632—704). Über die literarhistorische Seite der Schriften handelte ich in den Prolegomenen nur kurz, da ich für sie auf meine Monographie über die AK. und andere Arbeiten verweisen konnte, den größeren Raum des Abschnittes nimmt die Beschreibung und die Kritik der Hss. ein. Den Text der Didaskalia gab ich, soweit er in der alten lateinischen Übersetzung erhalten ist, nach dieser, für den übrigen Teil, etwa drei Fünftel, nach der syrischen Version. Die Kapiteleinteilung der letzteren ließ ich, weil nicht vom Autor der Schrift herrührend und für meine Zwecke hinderlich, bei Seite, führte sie aber in den Prolegomenen (S. XII) auf. Ich disponierte die Schrift vielmehr entsprechend meinem synoptischen Plan nach den AK., teilte sie also in die für diese üblichen Bücher und Kapitel und fügte dazu noch eine Verseinteilung. Die beiden Texte laufen so im allgemeinen mit den gleichen Zahlen nebeneinander her, und da das, was in den AK. als Interpolation oder als Umgestaltung sich darstellt, unterstrichen ist, erkennt man sofort, inwieweit die Schriften zusammentreffen oder auseinander gehen. Die lateinische Übersetzung der Didaskalia kann in der Hauptsache zugleich zum leichteren Verständnis des griechischen Textes der AK. dienen. Vom 7. Buch an ist dieser Schrift selbst eine lateinische Übersetzung beigegeben; in der ersten Hälfte dieses Buches, die auf der Didache ruht, ist ist zur leichteren Vergleichung der beiden Texte auch der der Didache beigefügt; in den AK. sind die beiden Schichten ebenfalls unterschieden; nur wurde jetzt die Grundschrift, nicht die Zutat des Konstitutors mit Strich unterzogen. Den Schluß des achten Buches und des ganzen Werkes bilden die sog. Apost. Kanones. Lagarde hat sie in seiner Ausgabe ausgelassen, aber zweifellos mit Unrecht. Sie hängen, wie meine Ausgabe zum erstenmal zeigt, aufs engste mit dem vorausgehenden Teil der AK. zusammen.

Dem zweiten Band sind in erster Linie die Testimonia veterum zugewiesen, und sie folgen sich mit Rücksicht auf die Grund-

schriften und die vielfach selbständige Überlieferung der Apost. Kanones in vier Abschnitten, betreffend Didache, Didaskalia, Konstitutionen, Kanones. Weiter enthält es die Fragmenta Anastasiana, ausgewählte Stücke aus allen acht Büchern der AK.; den griechischen Auszug aus AK. VIII; die Ägyptische Kirchenordnung in lateinischer Übersetzung; die Vorrede und die Zusatzkapitel der arabischen Didaskalia, ebenfalls lateinisch; dreißig kurze Kapitel aus AK.; die Kanones der angeblichen Apostelsynode von Antiochien; das kanonische Gesetz der Apostel; Bußkanones der Apostel; das Sakramentarium Serapions. Die Schriftstücke berühren sich, mit Ausnahme des letzteren, mit den AK. oder sie erheben gleich diesen Anspruch auf apostolischen Ursprung. Aus diesem Grunde reihte ich sie dem pseudoapostolischen Hauptwerk an. Der Grund hätte auch eine Aufnahme der sog. Apostolischen Kirchenordnung bedingt, und bei ihrer Verwandtschaft mit der Äg. Kirchenordnung, bezw. mit AK VIII, hätten auch die Kanones Hippolyts berücksichtigt werden können. Ich glaubte aber von beiden Schriften absehen zu können, da jene in Verbindung mit der Didache in der letzten Zeit wiederholt gedruckt wurde, somit sehr leicht zugänglich ist, diese zu AK VIII nicht in unmittelbarer Beziehung steht und eine genügende Edition mehr Zeit und Arbeit erfordert, als ich sie aufwenden konnte; doch handelte ich von beiden kurz in den Prolegomenen. Auf der anderen Seite schien mir das neu aufgefundene Sakramentarium Serapions als ältestes Seitenstück zur Liturgie der AK. in der Sammlung nicht fehlen zu sollen.

Als ich die Arbeit begann, konnte ich hoffen, die Didaskalia der wissenschaftlichen Welt zuerst in genügender Weise zu vermitteln. Indem sich meine Ausgabe aus den angeführten Gründen verzögerte, sind ihr andere Publikationen zuvorgekommen, eine französische, englische und deutsche Übersetzung der Didaskalia. Indessen wird sich auch meine lateinische Edition rechtfertigen, um so mehr, als die französische und die englische Übersetzung nicht ganz vollständig sind, indem sie das letzte Kapitel des syrischen Textes als angebliche spätere Zutat ausließen. Überdies bietet sie die Didaskalia nicht allein, sondern auch die AK. und in ihnen zu einem

großen Teil jener Schrift den griechischen Text, ebenso die verwandten Schriften in dem angegebenen Umfang. Man hat dem Wunsch Ausdruck gegeben, ich hätte auch noch die weiteren Parallelen aufnehmen, überhaupt eine Ausgabe der ganzen pseudoapostolischen Rechtsliteratur veranstalten sollen. Ich glaube aber, daß die Schranken, die ich mir setzte, vollständig begründet sind. Zur befriedigenden Ausführung jenes Planes werden mehrere sich vereinigen müssen, und sie werden auch einer weiteren Unterstützung bedürfen, während ich für meine Arbeit ganz auf meine Mittel angewiesen war. Die Edition sei besonders den Kapitelsbibliotheken zur Anschaffung empfohlen. In keiner sollte ein so wichtiges Werk wie die AK. fehlen. Funk.

Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart von Dr. **K. A. Kellner**, o. ö. Prof. d. kath. Th. a. d. U. Bonn. Zweite, vollständig neu bearbeitete und vermehrte Auflage. Freiburg. Herder 1906. XI, 303 S. gr. 8. M. 6.

Die Festfeier nimmt im Leben der Kirche eine bedeutsame Stellung ein. Sie war aber keineswegs von Anfang an etwas Fertiges, sondern durchlief eine große historische Entwicklung, mit kleinem beginnend und sich immer reicher ausgestaltend, so sehr, daß der Reichtum zuletzt als zu groß empfunden und nicht weniges von ihm wieder abgegeben werden mußte. Der Prozeß ist in mehrfacher Beziehung sehr bemerkenswert, nicht bloß in theoretischer, sondern auch, da er noch nicht ganz abgeschlossen ist, in praktischer Hinsicht, und ich habe ihm in meiner Kirchengeschichte gegenüber der früheren stiefmütterlichen eine etwas ausführlichere Behandlung zu teil werden lassen. Über die einzelnen Feste bieten unsere encyklopädischen Werke eine mehr oder weniger reiche Belehrung; verschiedene Punkte wurden auch in Zeitschriften behandelt. Aber es fehlte bis in die letzte Zeit eine dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechende zusammenfassende Darstellung. Die vorstehende Schrift bietet eine solche. Sie zerfällt in drei Teile. Der erste Teil handelt von den Festen im allgemeinen, der zweite und umfang-

reichste (S. 29—241) von den einzelnen Festen und Festzeiten, der dritte von den Arten und der Benützung der Quellenschriften. Sie erschien zuerst 1900 und liegt jetzt in zweiter, vollständig neu bearbeiteter und vermehrter Auflage vor. Die neue Auflage beweist, daß der Verf. dem Gegenstand fortgesetzt seine Aufmerksamkeit widmete. Das Werk, schon von Anfang an eine tüchtige Arbeit, hat dadurch nicht wenig gewonnen und wird sich jetzt noch mehr Freunde erwerben. Nach der Vorrede wendet es sich vorzugsweise an die Studierenden der Theologie und an den jüngeren Klerus; da und dort aber zielt es höher hinauf, wie die Bemerkung über die neuerdings erfolgte Aufnahme des Officiums der hl. Ursula in den Anhang des römischen Breviers S. 294 zeigt. In der Tat verdient es ein allseitiges Studium, auch an höherer Stelle, damit derartige Fälle sich nicht noch mehren. Die Hauptgesichtspunkte sind richtig gezeichnet. Im einzelnen wird der Verf. bei etwaiger nochmaliger Revision noch selbst einiges zu verbessern finden. Es sei nur auf S. 26 verwiesen, wo für Württemberg, bezw. die Diözese Rottenburg die Geburt Johannes des Täufers unrichtig als Feiertag aufgeführt ist. Auf strittige Punkte ist hier nicht einzugehen. **Funk.**

Martin de Alpartils Chronica actitorum temporibus D. Benedicti XIII. Zum erstenmal veröffentlicht von **Fr. Ehrle** S. J. Bd. I: Einleitung, Text der Chronik, Anhang ungedruckter Aktenstücke [Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte hg. von der Görres-Gesellschaft XII]. Paderborn. Schöningh 1906. XLII, 616 S. gr. 8.

Eine wichtige Quellenschrift aus der Zeit des großen abendländischen Schismas tritt in dieser Publikation zutage. Sie beschreibt das Leben des Gegenpapstes Benedikt XIII, der 1394 auf Klemens VII folgte, und ist im ersten Jahrzehnt seiner Regierung sehr eingehend, während sie von da an an Reichhaltigkeit mehr und mehr abnimmt, entsprechend dem Schicksal des Helden, der, nachdem seine Rolle im wesentlichen ausgespielt war, die Aufmerksamkeit immer weniger in Anspruch nahm. Der Verfasser,

Martin de Alpartil, genoß das besondere Vertrauen Benedikts, schreibt aus eigener Erfahrung und legt, soweit es ihm die unbewußte und unwillkürliche Beeinflussung von seiner Parteinahme erlaubt, hervorragenden Sinn für historische Treue und Wahrheit an den Tag (S. XLI). Die Chronik wurde schon von einigen spanischen Historikern benützt; sie entnahmen ihr einige Stellen. Bei der Bedeutung der Citate galt es aber, das Werk womöglich selbst aufzuspüren, und in mühsamem Forschen gelang es der Gelehrsamkeit Ehrles, dasselbe endlich im Escorial zu finden. Die Entdeckung erfolgte schon vor 13 Jahren. Endlich kam es auch zur Publikation, und einstweilen liegt ein Band vor, enthaltend eine Einleitung, in der über die handschriftliche Überlieferung, den literarischen Charakter, die Zeit und die Tendenz des Werkes gehandelt wird, den Text der Chronik (S. 1—212) und einen Anhang mit ungedruckten Aktenstücken, die zur Kontrolle, zur Ergänzung und Berichtigung des Chronisten geeignet scheinen. Ein zweiter Band wird in einer erzählenden Darstellung des Lebens und Wirkens des großen Gegenpapstes den Inhalt der Chronik und die in den früheren Mitteilungen des Hg. enthaltenen Materialien mit neuen, zumal den Kammerrechnungen entnommenen Angaben zusammenfassen (S. IV). Es wird deshalb auf das Werk später zurückzukommen sein. Einstweilen sei dem Hg. für die wertvolle Gabe gedankt und die Bemerkung beigefügt, daß sein Name dafür bürgt, daß wir es mit einer trefflichen Arbeit zu tun haben. Funk.

Florilegium patristicum digessit vertit adnotavit **G. Rauschen,** SS. Theol. in Univ. Bonnensi Prof. P. E. Fasc. IV: Tertulliani liber de praescriptione haereticorum; accedunt S. Irenaei Adv. haer. III, 3—4. 69 S. M. 1.20. Fasc. V: Vincentii Lerinensis Commonitoria. 71 S. M. 1.20. Fasc. VI: Tertulliani Apologetici recensio nova. 142 S. M. 1.80. Bonn, Hanstein 1906.

Über die ersten drei Hefte dieser Sammlung wurde 1905 S. 484 berichtet. Das Jahr 1906 brachte uns drei weitere Hefte. Wir erhalten zwei wichtige Schriften Tertullians, das Commoni-

torium des Vincentius von Lerinum und das bedeutsame Stück von Irenäus Adv. haer. III, 3—4, und jene Schriften, wie bei einer auch ausdrücklich auf dem Titel bemerkt ist, in neuer Rezension, indem R. für sie nicht bloß die bisherigen Ausgaben benützte, sondern im Unterschied zu seinen letzten Vorgängern wieder auf die Hss. zurückging. Für die Schrift Tertullians De praescr. haer. kommen als maßgebend in Betracht eine Hs. von Paris, der berühmte Codex Agobardinus saec. IX, und eine Hs. von Schlettstadt aus dem 11. Jahrh. Für das Apologetikum sind die wichtigsten Zeugen die Hss. von Paris 1623 und Montpellier H. 54 (11. Jahrh.) sowie die von Fulda, bezw. da sie verloren ging, ihre durch Fr. de Maulde (Modius) uns bewahrten Lesarten. Die Schrift des Vincentius wird durch vier Pariser Hss. aus dem 10.—13. Jahrhundert überliefert. Die Hss. wurden alle verglichen, und ihre Lesarten zur Herstellung des Textes verwendet oder angemerkt, soweit sie nicht in diesen Text Aufnahme fanden. Die Hs. von Fulda repräsentiert eine eigene Familie, und es wurde ihr für den Text in der neuen Ausgabe, m. E. mit Recht, eine höhere Bedeutung zuerkannt als in den älteren, wenn auch nicht eine so unbedingte, wie sie ihr jüngst durch Callewaert zugeschrieben wurde. Die neuen Hefte reihen sich so nicht bloß würdig an die früheren an, sondern sie überragen sie an Wert, indem sie wie der Schule so zugleich der Wissenschaft dienen. Die Publikation darf aufs neue der Beachtung empfohlen werden. Hervorgehoben werden mag noch, daß der Hg. infolge seiner erneuten und eingehenderen Beschäftigung mit Tertullian dem Apologetikum jetzt die Priorität vor dem Octavius des Minucius Felix einräumt, während er in seinem trefflichen Grundriß der Patrologie, der 1906 in zweiter, vermehrter und verbesserter Auflage erschien, für das umgekehrte Verhältnis sich erklärt, in dem Nachtrag (S. X) indessen bereits auch die Ansicht zurücknimmt. Funk.

Apologie des Christentums. Von Dr. **Herman Schell.** 2. Band: Jahwe und Christus. Paderborn, Schöningh, 1905, XI und 577 S. M. 7.40.

Der zweite Band dieser durch und durch originellen Apologie des Christentums hat zum Inhalt den Beweis für die Göttlichkeit der alttestamentlichen Offenbarung (erster Teil) sowie der Person Jesu (zweiter Teil). Ersterer wird geführt, indem der Verf. die übernatürliche Weisheit und die übernatürliche Kraft in der biblischen, speziell alttestamentlichen Offenbarung aufzeigt. Die übernatürliche Weisheit strahlt hervor aus dem Gottesbegriff Jahwe, der, sowohl religionsgeschichtlich als religionsphilosophisch betrachtet, auf göttliche Offenbarung zurückgeht. Er ist mit der ältesten Zeit gegeben; er hat Israel zu einem Volk gemacht, nicht umgekehrt; er birgt bereits das trinitarische Mysterium in sich und vereinigt in seinem Inhalt Vorzüge, die alle andern Gottesbegriffe seiner Zeit übertreffen. In schlagender Weise wird die evolutionistische Erklärung des Jahweglaubens widerlegt und die Geschichte des israelitischen Gottesglaubens mit Begeisterung für den Jahwe-Begriff entwickelt. Die übernatürliche Weisheit in der alttest. Offenbarung zeigt sich sodann in dem hohen ethischen Vollkommenheitsbegriff derselben, der auf Grund des hl., göttlichen Gesetzes eine Vereinigung von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe verlangt. Die übernatürliche Kraft endlich äußert sich in der religionsgeschichtlichen Tatsache der Inspiration, die im Prophetentum ihre ganze Größe offenbart. Dieser erste Teil des Buches ruht auf ausgebreiteten Studien über das Alte Testament und die ganze Masse der bezüglichen Literatur literar-kritischer, exegetischer und religionsgeschichtlicher Art und steht auf katholischer Seite einzigartig da. Hier wird einmal auf durchaus modernem, gesund fortschrittlichem Standpunkt (man beachte besonders die Ausführungen über die Inspiration) der Kampf mit dem religionsgeschichtlichen Evolutionismus für den Jahweglauben aufgenommen. Mag der Verf. in seiner Begeisterung für diesen Glauben auch manchmal zuviel aus dem Begriff Jahwe herauslesen, seine Apologie steht auf festem Grund und wird ein wertvoller Besitz für die christliche Theologie bleiben.

Für den zweiten Teil des Buches war Schell durch seine Monographie über Christus trefflich vorbereitet. Dennoch erfahren wir hier wieder vieles Neue, Vorzügliche und Zeitgemäße. Die Gött-

lichkeit der Person Jesu wird zuerst aus dem Selbstbewußtsein Jesu als Messias und Gottessohn, sodann aus seinen Vollkommenheiten (hinsichtlich seiner Person, Lehre und Aufgabe) und endlich aus den ihn beglaubigenden Momenten (Täuferzeugnis, Wunder, Weissagungen, Auferstehung, Apostelzeugnisse) erwiesen. Auch dieser Teil ist durch seine ausgezeichnete Methode, Gründlichkeit und allseitige Rücksichtnahme auf die schwebenden schwierigen Probleme von größtem, bleibendem Wert. Für Anführung abweichender Ansichten und formeller Mängel ist hier kein Platz. Aus weitblickendem, durchaus originellem Geist geboren muß dieses Werk auch im Geiste Schells verstanden und beurteilt werden. Es ist ein glänzendes Zeugnis für die Verdienste um kathol. Theologie und Kirche, die sich der leider viel zu früh Verstorbene erworben hat und weckt den lebhaften Wunsch, es möge aus dem Nachlaß des Toten noch durch den Schlußband über Kirche und Katholizismus vollendet werden. W. Koch.

Sehr ernste Enthüllungen zum Einheitskatechismus für die katholisch-theologische Welt. Von Dr. **Stephan Lederer.** Augsburg, Lampart und Co. 1906. V und 47 S. 8⁰. M. 0.80.

Wie in seinem 1905 erschienenen Buch „Eine sehr notwendige Reform auf dem Gebiet katholischer Lehre und Praxis“ zeigt hier der Verf., daß die landläufige Bestimmung des Beweggrunds für den theologischen Glauben (Verstandesüberzeugung von der Wahrhaftigkeit Gottes und vom wirklichen Offenbarungscharakter der zu glaubenden Wahrheiten) falsch sei. Der Wille werde nicht durch diese äußeren Gesichtspunkte zur Zustimmung im Glaubensakt bewogen, sondern in letzter Linie durch einen inneren Grund, durch die von der Gnade unterstützte Einsicht in den Heilswert der zu glaubenden Wahrheiten und in das himmlisch-Beglückende ihres Inhalts. Matth. 13, 9 ff., Kan. 7 des Arausikanum II, Thomas, das Tridentinum (VI, 6) und Vatikanum (III, 4) sowie der Hinweis auf das credere in Deum dienen ihm hauptsächlich als Beweise. Es ist kein Zweifel, daß Lederers Ansicht die Übernatürlichkeit des Glaubensgrunds weit besser wahrt und namentlich die ausschlag-

gebende Bedeutung des Willens im Glaubensakt viel kräftiger hervorhebt als die gebräuchliche, in unsern Katechismen wohl allgemein verbreitete Theorie. Seine Auffassung vom Glauben enthält sehr vieles Richtige, aber sie ist einseitig, weil sie jene äußeren Gesichtspunkte allzusehr zurückschiebt. Äußeres und Inneres muß zusammenwirken zum Glaubensakt. Das innere Moment wird leider in unsern theologischen Lehrbüchern und Katechismen fast ganz außer acht gelassen. Eine Reform der Katechese wird dies berücksichtigen müssen. Der Ton der Broschüre ist aber zu scharf und sehr zu bedauern. Bewußte Verdrehung der Glaubensdokumente und Häresie den Jesuiten vorzuwerfen ist ungerecht und kann berechtigten Besserungsvorschlägen nur schaden. W. Koch.

Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium von **Joseph Pohle,** Doktor der Philosophie und Theologie, o. ö. Professor an der Universität Breslau. Zweiter Band, 2., verbess. Auflage, 1905 und dritter Band, 2. verbess. Auflage. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1906.

1. Die erste Auflage des zweiten Bandes dieses Lehrbuchs fand in unsrer Zeitschrift wegen des dazwischengetretenen Todes des Referenten P. Schanz keine Besprechung. Die rasch nachgefolgte zweite Auflage zeigt dieselbe Anordnung des Stoffes. Im 4. Buch, womit dieser zweite Band beginnt, ist die Erlösungslehre unter den drei Hauptgedanken: Christologie, Soteriologie und Mariologie ausführlich und mit großer Klarheit und Verständlichkeit dargestellt. In diesem Buch, speziell im Abschnitt Mariologie, bringt die zweite Auflage auch einige Zusätze, die durch ihre entschiedene Zurückweisung französischer Übertreibungen (z. B. S. 253) besonders erfreulich sind. Das fünfte Buch, welches in diesem Band noch enthalten ist, bietet die ganze Gnadenlehre. Überall ist die Literatur vermehrt und gesichtet, auch formelle Verbesserungen sind zahlreich vorgenommen worden. Hier nur einige Nachträge: S. 28 Z. 15 v. u. lies *ἐμψυχούμενος*; S. 223 Z. 16 v. u. lies *ἐρωτᾶν*; S. 240 Z. 14 v. u. lies Matth. 1, 18 ff. Andere

Redewendungen empfehlen sich S. 261, Z. 2 v. u.; S. 288, Z. 10 v. u.; S. 477 Z. 1 v. o. Daß die Propheten des Alten Bundes gesalbt wurden (S. 115), kann aus der zitierten Stelle nicht bewiesen werden.

2. Die zweite Auflage des dritten Bandes kann nur unwesentliche Verbesserungen bringen, da nach dem Vorwort bereits drei Monate nach dem Erscheinen der ersten Auflage ein Neudruck notwendig war. Doch zeigt auch sie nicht wenige Abänderungen, auch Nachträge an Litteratur und Zusätze. Die altkirchliche Bußdisziplin wurde als eigener Artikel herausgestellt und nochmals durchgearbeitet, ebenso die Lehre von der Beicht. Pohle verharrt mit vollem Recht auf seinem Standpunkt in dieser schwierigen Frage. Der wertvollste Zusatz ist ein ausführliches, sehr gutes Generalregister zu den drei Bänden des Lehrbuches, das bei einer 3. Auflage hoffentlich auf die Einzelbände verteilt wird. Im übrigen verweist Ref. auf die Besprechung der ersten Auflage. Einige der dort geäußerten Wünsche sind durch diese zweite Auflage erfüllt; es kommen nur noch wenige hinzu: S. 447 lies b. statt c.; S. 583 Z. 4 v. o. lies Kollyridianerinnen. W. Koch.

Der christliche Glaube (Dogmatik) dargestellt von **D. Th. Häring,** Professor in Tübingen. Herausgegeben vom Calwer Verlagsverein. Calw und Stuttgart, Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1906. 616 S. 8°. M. 7.

Klar, erschöpfend und mit großer sprachlicher wie stofflicher Gestaltungskraft legt in diesem Buch Theodor Häring seine Glaubenswissenschaft uns vor. Ihr Standpunkt ist im wesentlichen der A. Ritschls, aber erheblich befestigt und an mehr als einem Punkt entschieden verbessert. Die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus ist für ihn Maßstab und Grund des christlichen Glaubens; alle andern praeambula und regulae fidei fallen im Prinzip hinweg. In einem grundlegenden ersten Teil (Apologetik) wird der christliche Glaube im Verhältnis zu seinen Gegnern betrachtet. Zuerst galt es da, aus dem Wesen der Religion überhaupt das Wesen der christlichen Religion herauszustellen. Sie ist persönliche

Gemeinschaft mit dem Gott der hl. Liebe im Reiche Gottes für Sünder, verwirklicht durch die Selbstoffenbarung dieses Gottes im (Menschen) Christus. Alsdann wird die Wahrheit der christlichen Religion apologetisch erwiesen, einerseits durch ihren erfahrbaren Wert (ein sehr schönes Kapitel), andererseits durch die erfahrbare Wirklichkeit dieses Werts d. h. durch die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu. Mit einer gründlichen theologischen Erkenntnislehre über Wesen der Glaubenserkenntnis, Norm der christlichen Glaubenslehre (hl. Schrift) und Methode derselben schließt der grundlegende Teil.

Der christliche Glaube in seinem inneren Zusammenhang, wie der ausführende Hauptteil betitelt ist, wird in äußerem Anschluß an das Symbolum dargestellt als Glaube an Gott den Vater, an Jesus Christus, den Sohn Gottes, an den hl. Geist Gottes und Christi. Der Glaube an Gott den Vater schließt in sich den Glauben an Gott als absolute Persönlichkeit und hl. Liebe, er betrachtet die Welt als Ganzes und speziell den Menschen als Welt Gottes, er kennt einen Widerspruch zur Liebe Gottes (Wesen und Ursprung der Sünde), er redet von Eigenschaften Gottes und hält fest, trotz Sünde und Übel, an der Vorsehung Gottes, diesem fortdauernden Wunder. Dies der Inhalt des ersten Abschnitts, der zugleich eine wertvolle Apologie des Glaubens an Gott den Vater bietet. Der 2. Abschnitt entwickelt den Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes. Häring untersucht zuerst das Wirken Jesu Christi, denn erst im Wirken wird die Person Jesu erkennbar. Dem Inhalt nach ist dieses Wirken prophetisch (persönliche Selbstoffenbarung Gottes) und priesterlich (Vertretung vor Gott), der Form nach ist es ewige persönliche Fortwirksamkeit oder königliches Wirken. Daraus ergibt sich als Folgerung des Glaubens an Christus: wir bekennen uns zu ihm als dem Herrn, aber nicht als der göttlichen Person. Die prinzipielle Verschiedenheit dieser Glaubenslehre von der römisch-katholischen tritt natürlich in diesem, aber auch im folgenden Abschnitt, besonders scharf hervor. Eine Kritik kann in diesem engen Rahmen nicht gegeben werden. Der letzte Abschnitt behandelt in zwei eingehenden Kapiteln das Wirken

des hl. Geistes, im Verhältnis zu Gott, zur Kirche (Gnadenmittel) und zum menschlichen Geist, sodann die Wirkung des hl. Geistes, nämlich den rechtfertigenden Glauben und den Glauben als Hoffnung (Eschatologie). Trotz der prinzipiellen Differenzen enthält dieser Schlußabschnitt sehr viel apologetisch Wertvolles, zumal für die modernen Bedürfnisse. Ref. anerkennt dies dankbar. Das ganze Buch ist ein wohlgeordnetes, festgeschlossenes, durch den Ton warmer Liebe belebtes System evangelischer Glaubenslehre.

W. Koch.

Martin Deutingers Gotteslehre. Von Dr **Georg Sattel.** Regensburg, Manz 1905. VII + 224 S. M. 4.

Zu den scharfsinnigsten Bekämpfern des Monismus zählt Deutinger. Es ist darum ein Verdienst vorliegender Schrift, daß sie gerade heute die hervorragende, tiefe Spekulation dieses Philosophen wieder bekannt macht. Nach einer Einleitung über Deutingers Leben und Stellung in der Philosophie legt der Verf. die alle Dogmen des Christentums umfassende Spekulation desselben geschickt unter dem Zentralgedanken „Gotteslehre" dar. Ein erster Teil bespricht Deutingers eigenartige Gottesbeweise, die von der Tatsache des Denkens ausgehen, und seine Stellung zu den üblichen Beweisen, die ihm ungenügend erscheinen. Der zweite Teil zeigt, wie D. seinen philosophisch gewonnenen Gottesbegriff durch die Offenbarungslehren über Gott und seine Werke bereicherte bezw. Wissen und Glauben mit einander zu versöhnen suchte Was über das Trinitätsdogma ausgeführt ist, scheint mir das Beste zu sein. Im übrigen will Sattel nicht eine kritische Würdigung dieser Gotteslehre geben; sie verrät ja deutlich an mehr als einer Stelle ihre Verwandtschaft mit Günther, Schelling und namentlich mit der Theosophie Baaders. Aber sie enthält auch so vieles Wahre und Schöne, daß die klare, übersichtliche und warme Darstellung derselben ein anerkennenswerter Beitrag zu Philosophiegeschichte genannt werden kann. W. Koch.

---

1. **Der Selbstmord im 19. Jahrhundert** nach seiner Verteilung auf Staaten und Verwaltungsbezirke. Von **K. A. Krose** S. J. Mit einer Karte. Freiburg, Herder, 1906. 8°. VIII 112 S. M. 2.20.
2. **Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit.** Von **A. K. Krose.** S. J. Ebda. 1906. 8°. VIII 170 S. M. 3.
3. **Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter.** Von Karl dem Großen bis Papst Alexander III. Eine moralhistorische Untersuchung von Dr. **Franz Schaub.** Ebda. 1905. 8°. XII 218 S. M. 3.
4. **Grundzüge der Beredsamkeit** mit einer Auswahl aus der rednerischen Literatur älterer und neuerer Zeit. Von **Nikolaus Schleiniger** S. J. Neubearbeitet von Karl Racke S. J. Sechste Aufl. Ebda. 1905. 8°. XVIII 580 S. M. 4.
5. **Unterweisungen** über die **christliche Vollkommenheit.** Von **Peter Bürger** S. J. Zweite, verbesserte Aufl. Ebd. 1905. 8°. XI 692 S. M. 5.

1. und 2. Der auf dem Gebiet der Moralstatistik rühmlichst bekannte Verf. hat das gesamte amtliche Material der Selbstmordstatistik fast aller europäischen Staaten zusammengetragen und dadurch die Lücken der älteren Literatur über diesen Gegenstand ausgefüllt. Als die zwei Hauptergebnisse werden die allgemeine absolute Zunahme der Selbstmordhäufigkeit und die auffallende Verschiedenheit der nationalen und territorialen Gebiete in dieser Hinsicht konstatiert. Durch die gut reproduzierte farbige Karte werden diese Gegensätze für das Deutsche Reich veranschaulicht. Auf Grund des Tatsachenmaterials wird sodann die Frage nach den Ursachen der Selbstmordhäufigkeit beantwortet. Alle Einflüsse innerer und äußerer Art werden sorgfältig analysiert und psychologisch erklärt. Ganz naturgemäß kommt der Verf. zu dem Resultat, daß der Religion, näherhin der Konfession der wesentlichste Einfluß auf die Selbstmordhäufigkeit zukommt. Daraus ergibt sich auch die Therapeutik der Selbstmordneigung.

3. Die tüchtige, auf gründlichem Studium beruhende Arbeit bietet eine eingehende entwicklungsgeschichtliche Darstellung der

moraltheologischen Würdigung von Zins, Preis und Handel in der ersten Hälfte des Mittelalters auf Grund der wirtschaftsgeschichtlichen, kanonistischen, moraltheologischen und asketischen Literatur. Dankenswert ist besonders die Untersuchung der moralhistorischen Beurteilung des gerechten Preises und des Handels. Soweit Ref. sehen konnte, hat der Verf. das weitzerstreute Material aus allen erreichbaren Quellen herangezogen. Ein Verdienst des Buches liegt in der steten Berücksichtigung der zeitgenössischen Wirtschaftsgeschichte. Ref. sieht mit freudiger Erwartung dem zweiten Buche entgegen, das die Untersuchung bis zum Konzil von Vienne fortführen wird. Die Worte: „lucrum in arca, damnum in conscientia" (S. 32 A. 4) finden sich weder bei Augustin Sermo 8 n. 8 (Migne, P. l. 38, 70) noch bei Ps.-Augustin Sermo 29 Append. n. 8 (ebd. 39, 1785). Der Ausspruch Leo d. Gr. (Epist. 167 inquis. XI) wird mit Recht nicht als „Verbot", sondern als „Abmahnung" bezeichnet (S. 114). Die S. 146 angeführte Sentenz: Feneratur Domino, qui miseretur pauperis steht Sprüchw. 19, 17. S. 176 Textzeile 2 v. u. ist c. 11 D. 88 § 3—4 zu lesen (zur Zitationsweise des corp. iur. can. vergl. überhaupt Sägmüller, Lehrb. d. kath. KR. 127 f.). Die Stelle c. 2 D. 41 ist nicht „Augustin entlehnt" (S. 203 A. 3), sondern wohl aus ähnlichen Worten des Julian Pomerius de vita contemplativa l. 2 c. 22 n. 1 (Migne, P. l. 59, 467 f.) gebildet. Ebendaselbst lies Migne 38, 1391.

4. Was man auch immer von der Bedeutung der Rhetorik halten mag, so hat sie doch als Dienerin der Predigt großen Wert. Darum ist und bleibt es ein Verdienst des P. Schleiniger, in seinen „Grundzügen der Beredsamkeit" für die Homiletik den rhetorischen Grund gelegt zu haben. Die „Grundzüge" behandeln die allgemeine Theorie der Beredsamkeit und fußen durchgehends auf den alten klassischen Meistern. Zum Behufe eines vergleichenden rhetorischen Studiums und zur Übung im rednerischen Vortrage sind planmäßig gewählte Musterbilder von weltlichen und geistlichen Reden beigefügt. Das im Geiste seines Urhebers vervollkommnete Buch wird kein Homilete ohne großen Nutzen lesen.

5. Bürgers wertvolle „Unterweisungen" (vergl. ThQ. 1896,

506) sind durch mannigfache Ergänzungen und auch größere Zusätze bereichert worden. Dankenswert ist der neue Abschnitt über „das Streben nach Vollkommenheit und die hl. Kommunion" sowie die Darlegung über Wert und Bedeutung der christlichen Selbstliebe. Was die „genaue Quellenangabe" (Vorw. V) betrifft, so sind viele Zitate nicht genau, oft mehr als ungenau, z. B. S. 27 S. Aug. l. 83 q. 36 (trotz Thomas), S. 141 Ps.-Aug., Append. Sermo 55 (al. 4 ex homil. 50) n. 1, S. 259 S. Ambros., Expos. Evang. in Luc. l. 5 n. 63, S. Greg., Moral. l. 22 c. 1 n. 2, S. 294 (Ref. konnte diese Stelle nicht verifizieren), S. 300 S. Isid., De summo bono (= Sentent.) l. 2 c. 14 n. 2, S. 380 S. Bernard., In Cant. s. 29 n. 4—5, S. 382 Tertull., De patientia c. 12, S. Cypr., De bono pat. c. 8, S. 526 S. Aug., Sermo 169 (al. 15 de verbis apost.) c. 15 n. 18, S. 564 S. Aug., De mor. eccl. l. 1 c. 21 n. 39. Man vergl. noch das Hieronymuszitat S. 469. S. 355 Z. 2 v. u. l. iaciatur. Warum für dieselbe Stelle S. 354 u. 671 eine verschiedene Übersetzung? A. Koch.

Theologia moralis secundum doctrinam S. Alphonsi de Ligorio auctore **Jos. Aertnys**, C. Ss. R. Edit. VII aucta et emendata. 2 tom. Tornaci, H. et L. Casterman 1906. 8°. XVI 493; II 498 p. Fr. 12.

Institutiones morales Alphonsianae seu Doct. eccles. S. Alphonsi M. de Ligorio Doctrina moralis ad usum scholarum accommodata cura et studio P. **Clementis Marc** Congregat. Ss. Redemptoris. Edit. XIII novissime recognita. 2 tom. Romae, Phil. Cuggiani 1906. 8°. XX 895; II 830 p. Fr. 14.

Compendio della Teologia morale di S. Alfonso M. de Liguori con apposite note e dissertazioni per **Giuseppe Frassinetti**, Priore a santa Sabina in Genova. Ediz. X fatta . . . a cura di un teologo genovese. 2 vol. Genova, Tipografia della Gioventù 1905. 8°. XXIII 490; IV 511 p. L. 6.

1. Das nach seiner Anlage und Richtung in dieser Zeitschrift (1898, 654 ff; 1900, 468 ff.) eingehend besprochene Moralwerk des Redemptoristen A e r t n y s bedarf keiner Empfehlung mehr, denn

die rasche Aufeinanderfolge der Auflagen (1. Aufl. 1887) beweist zur Genüge, daß es seinen Platz ausfüllt. Außer einigen ergänzenden Nachträgen, namentlich den neuesten Entscheidungen über die öftere hl. Kommunion (v. 20. Dez. 1905) und das tridentinische Dekret Tametsi (v. 18. Jan. 1906), ist die Anlage und der Charakter des Buches im wesentlichen sich gleich geblieben. Was über Vorzüge und Mängel der früheren Auflagen hier gesagt worden ist, muß daher auch von der neuen Auflage wiederholt werden. Für deutsche Kreise wertvoll ist das beigefügte „Supplementum ad Tractatum de VII decalogi praecepto secundum ius civile germanicum“, Paderbornae F. Schoeningh 1904 (8⁰ IV 30 p.). Dem Ansehen des Buches und des Verfassers käme es zugute, wenn die unrichtigen historischen Angaben, z. B. über das Quadragesimal- und Quatemberfasten (I 405), das Breviergebet (I 445) und den Zölibat (II 256) endlich einmal korrigiert oder weggelassen würden. Die Zitationsweise ist eine auffallend lässige, z. B. II 445 A. 1. In Druck und Ausstattung genügt das Werk allen modernen Anforderungen.

2. Da das groß angelegte Werk des P. **Marc** in dieser Zeitschrift noch nicht angezeigt worden ist, sei nachdrücklich auf dasselbe hingewiesen. Der Autor († 1887) erfreut sich als Moralist in weiten Kreisen eines hochgeachteten Namens und sein Handbuch darf wohl als das offizielle Dokument der Moral des Redemptoristenordens bezeichnet werden. Als Hauptzweck wird angegeben, die ganze Morallehre des hl. Alfons erstens getreu (fideliter, cum maxima fidelitate) darzustellen, zweitens in eine wirklich methodische Form zu kleiden und drittens den Bedürfnissen der Gegenwart anzupassen. Dieser Versuch darf im allgemeinen als gelungen bezeichnet werden. Im einzelnen läßt die skripturelle und spekulative Begründung der Lehrsätze vielfach zu wünschen übrig. Auch sollen die modernen, insbesondere die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse eingehender berücksichtigt sein. Die Anordnung, Einteilung und Behandlungsweise ist die herkömmlich scholastisch-kasuistische, rühmenswert die klare und durchsichtige Darstellung und Sprache, ein Vorzug der enge Anschluß an St. Thomas und den römischen Katechis-

mus. Wegen vollständiger Verwertung der neuesten kirchlichen Entscheidungen und teilweise besserer Gruppierung des Stoffs kann der Herausgeber, P. Kannengießer, die vorliegende Auflage mit Recht als editio novissime recognita bezeichnen. Druck und Ausstattung sind nur zu loben.

3. Unter den zahlreichen Schriften des frommen und gelehrten Pfarrers Frassinetti, der am 2. Jan. 1868 zu Genua im Rufe der Heiligkeit starb, nimmt sein Kompendium der Moraltheologie (3. Aufl. 1867) die erste Stelle ein. Während Aertnys und Marc im engsten Anschluß an Liguori den Äquiprobabilismus vertreten, kommt der Prior v. St. Sabina zu dem Resultat: „Per hallucinationem dumtaxat eamque gravissimam S. Alphonso affingitur, vel quod communem probabilistarum, uti aiunt, sententiam postea damnaverit vel quod a pristina sua sententia ipse aliquando recesserit“ (I 52). Er huldigt denn auch dem System des einfachen Probabilismus und zieht am liebsten Gury und Ballerini zu Rate. Durch die Klarheit der Darstellung und die rühmenswerte Kürze, unter der freilich die Begründung der Lehrsätze leidet, empfiehlt sich das zudem unverhältnismäßig billige Werk für die seelsorgerliche Praxis. Geradezu auffallend ist die spärliche Verwertung der hl. Schrift. Auch bedürfen die patristischen Belege einer durchgreifenden Revision. Nur ein Beispiel. Die im Anschluß an den Catechismus romanus (p. 2. c. 4 q. 58) wie von vielen anderen Autoren, so auch von Frassinetti (I 416 und 439) als „S. Augustini norma certissima“ für die tägliche hl. Kommunion zitierte Stelle: „Accipe cotidie, quod cotidie tibi prosit; sic vive, ut cotidie merearis accipere: qui non meretur cotidie accipere, non meretur post annum accipere“, ist weder augustinisch noch ambrosianisch, findet sich vielmehr wörtlich bei Ps.-Ambros., De sacram. l. 5 c. 4 n. 25 (Migne, P. l. 16, 452) und bei Ps.-August., Appendix Sermo 84 (al. de verbis Dom. 28) n. 3 (Migne, P. l. 39, 1908). A. Koch.

Medicina pastoralis in usum confessariorum, cui accedunt „tabulae anatomicae“ explicativae. Auctore **Joseph Antonelli**

sacerdote, naturalium scientiarum doctore ac professore. Romae (Ratisbonae, Neo-Eboraci, Cincinnati), Fr. Pustet 1905. 2 Vol. 8⁰. VII 397; 531 p. Ed. altera, aucta et emendata 1906. VIII 458; 528 p. M. 16.

Der erste Teil des Buches (S. 1—143), der in der zweiten Auflage eine nicht unbedeutende Erweiterung erfahren hat (S. 1—201), bietet einen Abriß der Physiologie des Menschen, dem 28, bezw. jetzt 35 anatomische Tafeln in einem besonderen Hefte beigegeben sind. Wenn der Verf. die Frage, utrum adsint nonnulla tempora, in quibus fecundatio impossibilis evadat, auf Grund der neuesten Erfahrungen (recentiora studia) unbedingt verneint (I^2 n. 222), so folgt u. E. daraus nicht, daß es nicht solche Zeiten gibt, in denen die Befruchtung verhältnismäßig selten eintritt, weshalb der bekannte Rat de usu matrimonii immer noch seine Berechtigung hat. Mit großer Entschiedenheit wird die Ansicht vertreten, daß der menschliche Embryo in ipso instanti conceptionis von der menschlichen Seele belebt werde (I^2 n. 251—262). Eine eingehende Darstellung ist der Lehre über die Temperamente gewidmet (I^2 n. 324—342).

Der zweite Teil (I^2 S. 203—418) hat zunächst das erste, fünfte und sechste Gebot Gottes zum Gegenstand. Hier wäre in manchen Partien wirklich weniger mehr gewesen. Die Ausführungen über Spiritismus und Hypnotismus sind durch Gutberlet längst überholt. Die Heilkraft der Hypnose wird überschätzt und die nachteiligen Folgen der sog. Jugendsünden für die leibliche Gesundheit sind allzu schwarz gemalt. Die Rechtfertigung des im Anhang (419—436) behandelten Zölibates vom geschichtlichen, gesundheitlichen und philosophischen Standpunkte ist gut, unbegründet aber der Satz, daß die lex continentiae non solum conveniens, sed necessaria statui ecclesiastico sei (n. 699).

Eine lange Abhandlung ist sodann den Sakramenten der Taufe (II^2 S. 1—14) und besonders der Ehe (S. 15—226) gewidmet wobei namentlich das trennende Ehehindernis des geschlechtlichen Unvermögens ausführlich zur Darstellung kommt. Gegen Eschbach, der das Ehehindernis der Impotenz in die impotentia coëundi

verlegte und seine These durch zwei Entscheidungen des hl. Offiziums stützen zu können glaubte, vertritt der Verf. mit Gründen die Lehre, daß das Ehehindernis der Impotenz wesentlich in der impotentia generandi bestehe. Zum Schluß wird kurz und gut das kirchliche Abstinenz- und Fastengebot besprochen (S. 227—239).

Der dritte Teil (S. 241—303) handelt von den Kranken, Sterbenden und Toten. Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen über den Scheintod, der je nach der Art der Krankheit und der physischen Beschaffenheit des Sterbenden von größerer oder kürzerer Dauer ist und dem wirklichen Tode vorausgeht (S. 265 ff.). Ist diese Theorie richtig und u. E. darf man daran wohl nicht mehr zweifeln (vgl. J. B. Ferreres, La muerte real y la muerte apparente con relación a los Santos Sacramentos, Madrid 1904 und jetzt die französische Übersetzung der dritten Auflage des spanischen Originals durch J. B. Geniesse, La mort réelle et la mort apparente et leurs raports avec l'administration des sacrements, Paris 1905), so ergeben sich daraus für die seelsorgerliche Praxis, speziell für Spendung der Taufe an totgeborene Kinder und der hl. Ölung an „verstorbene" Erwachsene, bezw. für Erteilung der Absolution sub condicione wichtige Folgerungen.

Der „Anhang", in dem Anleitungen für die Führung von kirchlichen Eheprozessen gegeben werden (S. 307—499), hat mit einer „Pastoralmedizin" nichts zu schaffen und wäre besser separat erschienen. Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und ein alphabetisches Sachregister bilden den Schluß des reichhaltigen Werkes.

A. Koch.

Willensfreiheit, Moral und Strafrecht von Dr. **Julius Petersen,** Reichsgerichtsrat a. D., München. J. F. Lehmann's Verlag, München 1905. 8⁰. VIII 235 S. M. 5.

Der Verf. hat sich, wie er in der Vorrede bemerkt, seit fast dreißig Jahren fortwährend mit dem Willensproblem befaßt, und die Überzeugung, daß „die allgemeine Anerkennung des fast auf allen Gebieten siegreich fortschreitenden Determinismus nur noch eine Frage der Zeit sei," läßt ihn hoffen, durch sein vorliegendes,

auf einer wirklich ausgebreiteten Literaturkenntnis beruhendes Buch zur Herbeiführung dieses Ergebnisses und zur Beseitigung mancher Mißverständnisse etwas beitragen zu können.

Petersen, der ein hervorragender Jurist ist und über eine gute philosophische Schulung verfügt, steht ganz auf dem Standpunkt des modernen Determinismus, wonach das Wollen mit Notwendigkeit durch Beweggründe herbeigeführt wird und sein Inhalt aus der Art und der Stärke dieser Motive sowie aus dem Charakter des Handelnden gesetzmäßig hervorgeht. Die Willensfreiheit im Sinne eines „Auchanderskönnens“ ist somit negiert. Dennoch wird eine „praktische Freiheit“ angenommen, eine im Laufe der Zeit erworbene Willensfreiheit, bezw. eine „Wahlfreiheit“, die es ermöglicht, den sittlichen Versuchungen zu widerstehen, indem eben das „Ich“ entscheidet, welches Motiv das stärkste sei und so zum Siege gelange. Der Determinismus stehe somit der Begründung von Moral und Strafrecht durchaus nicht im Wege, vielmehr könne der Mensch nur nach deterministischer Lehre für sein Tun und Lassen verantwortlich gemacht werden, denn beide, Moral und Strafrecht, setzen ja voraus, daß der Mensch durch Motive bestimmbar sei, also können sittliche Vorschriften und Strafen ihre Wirkung haben.

Ref. ist dem Verfasser mit großem Interesse gefolgt, denn er gibt nicht bloß einen trefflichen Überblick über die Geschichte der seit der griechischen Philosophie bis auf unsere Tage viel erörterten Frage, sondern hat sich auch mit den Resultaten der neueren Psychologie und der Psychiatrie, mit dem Hypnotismus und der Moralstatistik vertraut gemacht. Aber von der Wahrheit des „Determinismus“ hat er uns nicht überzeugt. Denn erstens ist und bleibt es ein Widerspruch, zu sagen, das „Ich“ entscheide sich mit innerer Notwendigkeit und doch frei. Zweitens lehrt ein überhaupt ernst zu nehmender „Indeterminismus“ keineswegs, daß „der Wille von den Motiven und vom Charakter unabhängig sei“ (S. 102; vgl. C. Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda 1893, 270). Leider gibt es, wir wiederholen es (vgl. Th. Q. 1895, 560 A. 1) für das berechtigte und notwendige „tertium

datur“ zwischen dem absoluten Determinismus und dem reinen Indeterminismus keinen besonderen Ausdruck in der philosophischen und theologischen Terminologie. Überdies gelingt es dem Determinismus absolut nicht, das innere Wesen der Schuld und namentlich der Reue, somit des Gewissens zu erklären. Das „noch nicht gelöste, ja vielleicht unlösbare Problem“ (S. 103) findet seine Erklärung in dem „mysterium iniquitatis“ (2 Thess. 2, 7).

A. Koch.

Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche verfaßt von Dr. **Nikodemus Milasch,** übersetzt von Dr. A. R. v. Pessić. 2. verbess. und verm. Auflage. Mostar, Pacher und Kisić. 1905. 8°. S. XV, 742. geb. Kr. 16.

Im Jahre 1890 ließ der damalige Professor an der theologischen Lehranstalt und nunmehrige orthodox-orientalische Bischof in Zara M. erscheinen: Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Er wollte einem bestehenden Mangel abhelfen, weil in keiner Sprache ein Werk bestehe, in welchem das in der morgenländischen Kirche geltende Recht vollständig dargelegt wäre. Der Versuch fand Beifall. Das Buch wurde in verschiedene Sprachen, so auch in die deutsche übertragen. Nunmehr liegt die deutsche Übersetzung auch der zweiten Auflage vor. Man kann — indem wir von kleineren Ausstellungen, die wir schon zu machen hätten, absehen — das Werk im ganzen als gelungen ansehen. Die Disposition ist klar, wenn man auch manches an anderem Orte suchen würde, z. B. den Eheprozeß bei der Ehe und nicht unter: Das gegenwärtige Gerichtsverfahren. Die Literatur ist ziemlich reichlich angegeben, freilich die abendländische etwas spärlich. Auch die geschichtliche Entwicklung ist bei wichtigen Punkten nicht übersehen. Angenehm berührt der freundliche Ton gegen die römisch-katholische Kirche, so daß wir mehr mangelndes Besserwissen als etwaiges Übelwollen erblicken in dem Satz: „Betrachtet man die Kirchengeschichte im allgemeinen, so gelangt man zum Resultate, daß im Vergleiche zum Abendlande im Gebiete der morgenländischen Kirche sehr wenig Zerwürfnisse zwischen Kirche und Staat stattfanden. Im Okzident wurden diese

Konflikte meistens durch die Kirchengewalt hervorgerufen, während, wenn sich solche im Bereiche der morgenländischen Kirche ergaben, dieselben stets von der Staatsgewalt veranlaßt wurden. Diese Tatsache wird übrigens durch die neue Kirchenverfassung erklärt, welche im Abendlande nach der Kirchentrennung ins Leben gerufen wurde" (S. 699). Tatsächlich liegen die Dinge wesentlich doch so, daß die römisch-katholische Kirche allein sich keine staatlichen Ketten anlegen ließ. Sägmüller.

Praelectiones iuris canonici, quas in scholis Pontificii Seminarii Romani tradebat **Guilelmus Sebastianelli**. De Personis. Editio secunda emendata et aucta. Fr. Pustet. Romae. 1905. 8°. 483 S. 4,80 M.

Wie unpassend die Diathese des Kirchenrechts nach dem römisch-rechtlichen Institutionensystem ist, zeigt sich auch in diesen Vorlesungen über das kanonische Recht, die bereits in zweiter Auflage erscheinen. So wird hier S. 171 ff. beim Bischof über die Ordination, beim Domkapitel S. 262 ff. über die Bischofswahl, S. 299 ff. beim Pfarrer über Begräbnis und Zehnten einläßlich gehandelt. Gerade für die letztgenannte Materie z. B. ist doch die auch beim Institutionensystem vorhandene Abteilung „res" die allein passende sedes. Zum Unterschied von seinen italienischen Landsleuten zeichnet sich Verf. aus durch Bestreben, die einzelnen Institute auch geschichtlich zu erfassen und darzustellen. Freilich läßt er sich hier manchen schweren Verstoß zu schulden kommen. So soll schon seit der Zeit Benedikts II (684—685) ein Kardinal an der Spitze der römischen Pönitentiarie gestanden haben (S. 97), soll das staatliche Recht der Exklusive in der Papstwahl schon im 15. Jahrhundert entstanden sein (S. 101), sollen nur die vom Apostel Petrus gegründeten Kirchen den Patriarchaltitel erhalten haben (S. 137). S. 352 vermißt man etwas Geschichtliches über die Bettelorden. Die sachliche Darstellung ist wie bei der Mehrzahl der romanischen Kanonisten eindringend, vielseitig und gewandt. Doch seien hier auch einige Verstöße notiert. Das c. Odoardus (3, X de solutionibus III, 23) ist nicht beweisend für das privilegium

competentiae; denn es verbietet nur die Exkommunikation zu verhängen über einen insolventen Kleriker, der aber für den Eintritt besserer Vermögensverhältnisse sich zu zahlen verpflichtet. Unter dem griechischen Worte „boullevein" ist wohl „βουλεύειν" verstanden (S. 35). Daß nie ein Papst seinen Nachfolger ernannt habe, ist angesichts des von Felix III (526—530) Berichteten unrichtig (S. 99). Die Provinzialsynoden bedürfen keiner päpstlichen Bestätigung (S. 160). Daß der Generalvikar auch heute noch nicht aus der eigenen Diözese genommen werden dürfe (S. 286 f.), sollte nicht mehr betont werden. Doch anerkennen wir zum Schluß trotz der gemachten Ausstellungen gern, daß hier ein im ganzen tüchtiges Kirchenrecht vorliegen wird, wenn die zwei folgenden Bände auf ähnlicher Höhe sich halten. Sägmüller.

Katholisches Pfarrgemeindegesetz vom $\frac{\text{14. Juni 1887}}{\text{22. Juli 1906}}$. Mit einer Einleitung und Erläuterungen auf der Grundlage des Landauerschen Kommentars nebst einem Anhang über verschiedene kirchenrechtliche Materien u. a. die Konfession der Kinder nach württ. Recht hgg. von Oberlandesgerichtsrat Dr. J. **Kiene,** Vizepräsident der Abgeordnetenkammer. J. Heß, Stuttgart (früher in Ellwangen), 1906. 8⁰. 238 S. geb. 3,60 M.

Die Novelle zum Gesetz betreffend die Vertretung der katholischen Pfarrgemeinden und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten vom 14. Juni 1887, die obigen Titel trägt, hatte zunächst mehr die Bedeutung eines Gelegenheitsgesetzes, hervorgehend aus den neuen, mit dem 1. April 1905 in Kraft tretenden Steuergesetz und den dadurch bedingten Änderungen. Es wurden aber bei diesem Anlaß einige weitere Bestimmungen des Gesetzes vom 14. Juni 1887 geändert unter Beibehaltung der seit 20 Jahen bewährten Grundlagen desselben. Letzteres Gesetz hatte im Jahre 1890 Landgerichtsrat Landauer, Mitglied der Abgeordnetenkammer, mit einer Einleitung und Erläuterungen herausgegeben. Nun war niemand mehr berufen, die durch die Novelle notwendig gewordene Neubearbeitung des Landauerschen Kommentars vorzu-

nehmen, als Oberlandesgerichtsrat Dr. Kiene, der Berichterstatter für die Novelle in der Abgeordnetenkammer und in deren staatsrechtlicher Kommission. Er hat sich denn auch der auf Ersuchen des Verlegers des Landauerschen Kommentars übernommenen Aufgabe aufs trefflichste entledigt durch beinahe vollständige Umarbeitung derselben, Ausscheidung von Veraltetem und Unwesentlichem, Berücksichtigung der einschlägigen neueren Gesetze und der wichtigeren staatlichen und kirchlichen Vollzugsvorschriften bei den einzelnen Artikeln. Wir wüßten hier kaum etwas zu bemängeln. Beigegeben sind im Anhang noch wichtige staatliche württembergische Gesetze über sogenannte res mixtae, wie über die konfessionelle Erziehung der Kinder, den Erwerb durch die tote Hand nebst Besteuerung bei Erbschaft oder Schenkung, das Gesetz vom 30. Januar 1862 über die Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche, einschlägige Paragraphen aus der Verfassungsurkunde, aus der Gemeindeordnung von 1906 über die Anteilnahme der Geistlichen an der öffentlichen Armenpflege, die Verfügung des Ordinariats betreffend die Meß- bezw. Jahrtagsstiftungen, die Verfügung des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens betreffend den Vollzug des Katholischen Pfarrgemeindegesetzes, die einschlägige Vollzugsverordnung des bischöflichen Ordinariats. So kann Verf. sein Buch mit Recht als eine Art von juristischem Vademecum zumal für die Pfarrgeistlichkeit bezeichnen, das durch ein gutes Register noch brauchbarer gemacht ist.

Über diese größtenteils speziell württembergische Verhältnisse betreffenden Gesetze hinaus kann aber die kanonistische Grundlage derselben, näherhin die des Gesetzes von 1887 und des „Katholischen Pfarrgemeindegesetzes", wie die Novelle von 1906 betitelt ist, Anspruch auf allgemeines Interesse machen. K. handelt denn auch in der Einleitung von S. 7—30 tiefgehend u. a. über die Verwaltung des Kirchenvermögens nach katholischem Kirchenrecht und der staatlichen Gesetzgebung, den Begriff der Pfarrgemeinde und der Pfarrgemeindegenossen, die Frage der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zu einer Pfarrgemeinde, die Kirchensteuerpflicht der Geistlichen u. s. w. Er ist sich wohl bewußt, wie die protestan-

tisch orientierten modernen staatlichen Gesetze über kirchliche Vermögensverwaltung und speziell das vorliegende dem kirchlichen Recht oft direkt widersprechen, wie namentlich der hier zu Grund liegende Begriff „Pfarrgemeinde" als juristischer Persönlichkeit total verschieden ist von dem kanonistischen, der, was Verf. S. 14 ff. theoretisch doch etwas zu leicht nimmt, trotz der modernen Verhältnisse prinzipiell festgehalten werden muß aus dem Wesen der Kirche heraus und wegen anderer ganz bedenklicher Konsequenzen. Wir wissen freilich auch, wie schon im Mittelalter die Kirche ihre hierauf gehenden Ansprüche keineswegs immer durchsetzen konnte; vgl. F. X. Künstle, Die deutsche Pfarrei und ihr Recht zu Ausgang des Mittelalters. 1905.; (siehe Qschft. LXXXVIII (1906), 470 f.), wie in Übereinkünften zwischen Kirche und Staat ein weitgehendes Entgegenkommen kirchlicherseits hierin stattfindet, wie weit auch das kirchlich „Tolerari potest" gehen kann und wie die neueren staatlichen Gesetze hierin der Kirche vielfach mehr entgegenkommen als die früheren, speziell in Württemberg gerade die über das kirchliche Vermögen durch weitgehende Rückgabe der Verwaltung desselben an den Bischof. Aber wir müssen nochmals sagen: der Begriff „Pfarrgemeinde", wie er hier vorliegt, ist für die Kirche prinzipiell unannehmbar. Das hat Pius X. neuestens in seinem die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich betreffenden Konstitutionen aufs entschiedenste betont und praktisch zur Anwendung gebracht.

Sägmüller.

Kirchliches Asylrecht (Immunitas ecclesiarum localis) und Freistätten in der Schweiz von Dr. iur. **R. G. Bindschedler** in Zürich. (Kirchenrechtl. Abhandlungen, hgg. v. U. Stutz, H. 32/33). Stuttgart, F. Enke, 1906. 8°. VII, 406 S. 15,60 M.

Die moderne Bedeutung des kirchlichen Asylrechts ist auf ein Minimum zusammengeschrumpft, wenn auch noch die Bulle Pius' IX „Apostolicae Sedis moderationi" vom 12. Oktober 1869 auf die Verletzung desselben „ausu temerario" die dem Papste einfach reservierte Exkommunikation latae sententiae gesetzt hat und wenn man diese Bestimmung auch nicht, wie das A. Ott in seiner Rezension über

Many, Praelectiones de locis sacris, Literarische Rundschau, 1905, Nr. 7, Sp. 249 f., getan hat, so gut wie aller Bedeutung entleeren darf. Welche Bedeutung dieses Recht aber durch das ganze Mittelalter bis in die neuere Zeit herein bei der geringeren Kultur, den vielen Kämpfen und Fehden und der mangelhafteren und roheren Rechtspflege hatte, zeigt klar diese aus urkundlichem Material überaus fleißig gearbeitete Schrift. Sie zerfällt in fünf Teile: I. Kirchliches Asylrecht und geistliche Freistätten vor der Reformation; II. Weltliches Asylrecht und rein weltliche Freiungen; III. Das Schicksal des kirchlichen Asylrechts und der kirchlichen Freistätten in den zum reformierten Glauben übergetretenen Orten der Eidgenossenschaft; IV. Das kirchliche Asylrecht in den katholischen Orten der Eidgenossenschaft bis zum Erlaß der Konstitution: (Gregors XIV): „Cum alias" von 1591; V. Das kirchliche Asylrecht in den katholischen Orten und den gemeinen Vogteien nach dem Erlaß der Konstitution Gregors XIV: „Cum alias". Ein gutes Register macht den Beschluß. Daß das Buch von S. 121—192 auch das weltliche Asylrecht behandeln würde, läßt sich nach dem Titel nicht erwarten; es ist das aber eine überaus angenehme Beigabe. Dagegen will es uns nicht gefallen, daß die Darstellung des allgemeinen kirchlichen Asylrechts nicht zusammen und auf einmal geschieht, sondern auf einzelne Teile verteilt wird. So bekommt man kein klares Bild von demselben als gemeiner Institution. Auch wäre die Konstitution Gregors XIV: „Cum alias", S. 254—259, schließlich —, wenn sie im Wortlaut gegeben werden wollte —, besser in einem Anhang gegeben worden, wozu sich hätte ganz gut stellen lassen: Progetto dell' Indulto Pontificio sopra l' Asilo delle Prefetture comunali Tedesche e Baliaggi d'Italia del Corpo Elvetico (vom Jahre 1770), S. 350—367. Sachlich aber ist die gediegene Arbeit trotz kleinerer formeller Fehler eine wirkliche Bereicherung der kirchenrechtlichen Literatur über die Immunitas ecclesiarum localis. Aus anderen Ländern ließe sich eben solche liefern, wie Verf. z. B. S. 43, A. 1 darauf hinweist, daß sich in den österreichischen Weistümern ungemein reiches und interessantes Material über das Asylrecht finde. Sägmüller.

1. Dr. Philipp **Hergenröthers Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.** Zweite, neu bearbeitete Aufl. Von Dr. **Jos. Hollweck,** Bischöfl. geistl. Rat, Prof. des Kirchenrechts am b. Lyzeum in Eichstätt. Freiburg, Herder 1905. XX und 949 S. gr. 8⁰. M. 14.
2. **Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes** von Dr. theol. et jur. **Joh. B. Haring,** a. ö. Prof. an der Univ. Graz. Erste Abt. Graz, U. Moser 1906. VIII und 310 S. gr. 8⁰. M. 3.75.

1. Das Lehrbuch von Ph. Hergenröther, das in dieser Zeitschrift Band 71 (1889), S. 143 ff. besprochen wurde, liegt jetzt in neuer Bearbeitung vor. Die neue Auflage hat der Schüler des Verstorbenen und sein Nachfolger im Lehramt, Domkapitular Prof. Hollweck besorgt. Seit der ersten Auflage (1888) sind fast zwei Dezennien verstrichen. Die fortschreitende Rechtsentwicklung und die wissenschaftliche Arbeit dieser Zeit machten tiefer gehende Änderungen und Ergänzungen nötig. Dazu kamen noch die persönlichen Gründe der Anpassung des Buches an die eigenen Vorlesungen und die Eichstätter Studienverhältnisse, die ebenfalls auf die Neuausgabe des Werkes Einfluß hatten. So ist das Lehrbuch, von dem kleineren prinzipiellen Teil (S. 18—130) abgesehen, eigentlich eine ganz neue Arbeit geworden, und es war mehr der Ausdruck der Pietät, daß Hollweck seine Arbeit nur eine neue Auflage des Hergenrötherschen Lehrbuches nannte. Näherhin ist das Werk von 552 S. auf 949 S. angewachsen. Dabei sind gewisse Materien, so das Staatskirchenrecht und das bürgerliche Eherecht, ausgeschaltet worden, ein Vorgehen, das nicht völlige Billigung verdienen wird. Die Disposition des Werkes ist klar, die Definitionen sind scharf, die Diktion ist gewandt, die Auswahl der Literatur ist im ganzen gut. Einzelwünsche werden bei einem Lehrbuch immer zu machen sein. S. 172 werden die Kapitulariensammlung des Benedikt Levita und die Capitula Angilramni nur anmerkungsweise erwähnt. Das Urteil über die Fälschungen Pseudoisidors dürfte zu milde sein. Übrigens wurde die Echtheit mancher Stücke nicht erst im 15. Jahrhundert bezweifelt. S. 209 heißt es, daß der Subdiakonat mit Rücksicht auf die Cölibatsdis-

ziplin schon vor Innozenz III zu den höheren Weihen gezählt worden sei, während S. 211 richtiger bemerkt wird, daß die nähere oder die entferntere Beziehung zur Eucharistie bei der historischen Entwicklung das maßgebende Moment war. In der Kontroverse Bickell-Funk über die Cölibatsdisziplin in den ersten drei Jahrhunderten will Hollweck im Anschluß an Schiwietz eher Bickell beipflichten. Sonst wird darüber anders geurteilt. So erklärt Ladeuze in der Revue d'hist. ecclés. VII (1906), S. 84: „La réplique de M. Schiwietz .... ne paraît pas concluante." S. 324 hätte in Betreff der Bedeutung des Wortes canonicus Schäfers Aufstellung (vgl. diese Zeitschrift Bd. 86 [1904], S. 646) wenigstens Erwähnung verdient. S. 332 darf „Pfarrer" etymologisch nicht von parochus abgeleitet werden. Die Quellen- und Literaturbelege sind einigemal ungenau, so S. 207 A. 4, 209 A. 3, 332 A. 3. Bei den griechischen Termini finden sich öfters Druckfehler. Das Werk gehört sicher zu den besten neueren Lehrbüchern des katholischen Kirchenrechts.

2. Harings Grundzüge wollen nach dem Vorwort keine allseits erschöpfende Behandlung des Gegenstandes, sondern eine Einführung der Theologiestudierenden in die Kirchenrechtswissenschaft bieten und dabei insbesondere den österreichischen Verhältnissen Rechnung tragen. Die vorliegende erste Abteilung enthält zunächst eine Erläuterung der für die Disziplin nötigen Vorbegriffe und behandelt dann die Theorie und Geschichte der Kirchenrechtsquellen sowie das kirchliche Verfassungsrecht. Die Schlußabteilung soll das kirchliche Verwaltungsrecht darstellen. Der Verfasser hat seine Aufgabe bis jetzt glücklich gelöst. Jene Erläuterung der Vorbegriffe ist scharf und klar und wird den Studierenden gute Dienste leisten, die einzelnen Abschnitte des Buches zeigen gute Gliederung und bündige Form mit Betonung der wichtigen Momente. Die Literaturangaben beschränken sich auf das Allernotwendigste und verweisen für das Übrige in der Regel auf die wichtigsten neueren Lehr- und Handbücher. Auch hier mögen einige Bemerkungen angeschlossen sein. Die Angabe über die Statuta ecclesiae antiquae (S. 84 A. 5) ist ungenau. Für die pseudoisidorischen Samm-

lungen ist jetzt der zusammenfassende Artikel von E. Seckel in de prot. Realencyklopädie 3. A. Bd. 16 (1905), S. 265 ff. zu vergleichen. S. 118 wird das Pseudonym Fr. Themistor auf Bischof Korum gedeutet. S. 151 f. wird im Abschnitt über den Wirtshausbesuch der Geistlichen die wichtige Pflicht der Arbeit in den Vereinen nicht berücksichtigt. S. 161 fehlt der bedeutsame can. 33 der Synode von Elvira. An andern Orten werden die Synoden von Elvira und Neocäsarea ganz verschieden datiert.

Rep. E. Stolz.

Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit. I. Bd.: Die Kanonessammlung selbst. Mit Unterstützung der Savignykommission der k. k. Akademie der Wissenschaften in Wien. Neu herausgegeben von Dr. **V. Wolf von Glanvell,** Prof. d. Rechte an der Univ. Graz. Mit 3 Lichtdrucktafeln. Paderborn, Schöningh 1905. LIV und 656 S. gr. 8°. M. 28.

Für die große vorgratianische Kanonessammlung des berühmten Benediktinerkardinals Deusdedit v. J. 1087 waren wir bisher auf die unzulängliche Ausgabe von P. Martinucci (Venedig 1869) angewiesen. Eine neue Ausgabe hatte sich zumal seit der Erforschung der Werke der Gregorianer immer mehr als Bedürfnis herausgestellt. Diesem Mangel hat jetzt Ritter Wolf von Glanvell in glänzender Weise abgeholfen. Während Martinucci sich darauf beschränkte, einen einzigen, wenn auch den relativ besten Kodex (D = Vat. lat. 3833, zw. 1099 und 1118 geschr.) abzudrucken, hat der neue Herausgeber das gesamte ihm zugängliche handschriftliche und gedruckte Material verwertet. Der Umfang der Arbeit und die Art der Behandlung drängten dazu, das Werk in zwei Teilen auszugeben. Der erste Band, der jetzt vorliegt, enthält neben der Einleitung den Text der Sammlung mit kritischen Anmerkungen, als Anhang die in der Hs. D der Sammlung vorausgehenden Stücke sowie ein alphabetisches Verzeichnis der Kapitelanfänge. Band 2, der erst später zu erwarten war, sollte ausführliche rechtsgeschichtliche Erörterungen zur Kanonessammlung bringen (S. XLVIII f.). Diese Arbeit muß jetzt eine andere Kraft leisten.

Den Herausgeber hat am 7. Mai 1905 ein Bergunfall jäh aus seiner Gelehrtenarbeit herausgerissen. Aber auch so müssen wir dem Toten für seine wertvolle letzte Gabe von Herzen dankbar sein. Wer sich mit Deusdedits Kanonessammlung beschäftigen will, wird von nun ab dessen Ausgabe benützen müssen. — Die neue Kapiteleinteilung beruht auf falscher Interpretation des Prologes zur Sammlung. E. Hirsch hat das im Archiv f. kath. Kirchenrecht 85. Bd. (1905), S. 797 ff. mit überzeugenden Gründen näher ausgeführt. Doch verwendet Deusdedit nicht den Ausdruck caput, mit welchem Hirsch im Anschluß an Th. Sickel operiert, sondern gebraucht durchgängig das Deminutiv capitulum.

Auch meint Sickel mit der dritten Zählung, welche Deusdedit seiner Sammlung gegeben habe, das den Deflorationen vorangestellte Sachregister (vgl. Glanvell S. XII, Hirsch S. 798). Die Kapitel I, 93 und I, 114 sind im Wortlaut sehr ähnlich, wenn nicht gar identisch; das sollte, wie sonst, vermerkt sein. S. 3 L. 16 liest Glanvell mit Martinucci neque; das gibt keinen Sinn. Es dürfte aeque zu lesen sein. S. 117 L. 17 ist die zweite Zahl in CLVI zu korrigieren. Rep. E. Stolz.

III.

Analekten.

Der Maler **Matthias Grünewald** († etwa 1523), „der Meister mit allen Schauern des extremsten Naturalismus und den sublimsten Anwandlungen der Mystik“ war neuestens mehrfach Gegenstand kunstgeschichtlicher Forschung. (Franz Bock, Huysmans, Schmid). Eine überaus feinsinnige und methodisch glänzende Untersuchung widmete ihm kürzlich Prälat Dr. Friedr. Schneider (Mainz) „Matthias Grünewald und die Mystik“ (Offenbach 1905), worin

er den einsamen Melancholiker als Mystiker aufzeigt auf Grund der Kolmarer Kreuzigungsgruppe, der eigenartigen und vielfach gedeuteten Mädchengestalt auf dem Weihnachtsbild des Isenheimer Altars und der Porträte Grünewalds. Schneider deutet die fragliche Gestalt auf die anima fidelis als Kollektivbegriff für die gläubig christliche Welt. — Die Studie erschien vorher in der Beil. (234 und 235) z. Allg. Ztg. 1904, sodann französ. in d. Revue de l'art chrétien (mars-mai 1905), hier jedoch mit schärferer Präzisierung des Verhältnisses der beiden Porträtredaktionen.

Eine zweite kunstgesch. Untersuchung Dr. Fr. Schneiders beschäftigt sich mit der „Trinkschale des hl. Lutwinus zu Mettlach" (Mainz 1905) und gibt einen Beitrag zu einer zukünftigen zusammenfassenden Darstellung der älteren Maserbecher. „An die christliche Schale knüpfen sich erhebende Erinnerungen, durch die inschriftlichen Bezeugungen wird ihr geschichtlicher Wert wiederholt verbürgt, und durch die Fassung endlich wird ihr das Gepräge eines reizvollen Kunstwerkes verliehen, wie es fast ohnegleichen ist" (S. 18). L. Baur.

In meiner Schrift: Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Bonifaz VIII, 1896, habe ich mich auf S. 189 dahin ausgesprochen, daß **die Kardinäle** wohl schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts, seit Eugen III **eine gemeinsame Kasse** und einen eigenen Kämmerer nebst weiteren Kassenbeamten hatten. A. Gottlob, Die Servitientaxe im 12. Jahrhundert, 1903, S. 63, meint, daß das in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts der Fall gewesen zu sein scheine. In seinem Aufsatz: Zur älteren päpstlichen Finanzgeschichte, Quellen und Forschungen aus italien. Archiven und Bibliotheken, hgg. vom Königl. Preuß. Histor. Institut in Rom, Bd. IX (1906), S. 1 ff. bemerkt F. Schneider, S. 13, A. 2, daß an der von mir aus der Zeit Eugens III zum Beweis hiefür angeführten Stelle nur von der allgemeinen Organisation des Kardinalkollegs die Rede sei und daß alle anderen bezüglich der gemeinsamen Kasse des Kardinalkollegs erst an das folgende Jahrhundert denken. Er selbst aber findet den ersten Beleg für das Bestehen der Kammer des Kardinalkollegs unter Alexander III im

Jahre 1166 und zwar in dem Briefe des Papstes an den Erzbischof Heinrich von Reims, in dem der Papst erwähnt, er habe in Frankreich ein Darlehen von 150 Pfund, die Kardinäle eine andere Summe erhalten. „Das schreibt er am 18. Januar 1166. Die erste bekannte Lebensäußerung der Kardinalskammer — wenn ich den späteren Namen brauchen darf — war also ein Kreditgeschäft, das nach dem 11. April 1162 fällt, wo die Kurie französischen Boden betrat und vor dem September 1165, wo sie nach Italien zurückkehrte. Diese Notiz setzt natürlich eine gemeinsame Finanzverwaltung voraus, die sich in der Fremde, losgelöst von den gewohnten Naturalbezügen und spärlich oder gar nicht mit päpstlichen Geschenken bedacht, auf ungewisse Zeit einrichten mußte.“ Das nächste Zeugnis für diese Kammer liege 20 Jahre später. Da ist Schneider meinem Termin bereits recht nahe gekommen. Und bei seiner Begründung für das Aufkommen dieser Kammer wäre es nicht schwer, ähnliche Gründe dafür noch früher ausfindig zu machen. So war Eugen III mit vielen Kardinälen schon 1147 und 1148 in Frankreich. Ähnlich laut Itinerar Innocenz II 1130—1132. Jaffé, Regesta pontificum Romanorum[2] I, 843 ff.; II, 39 ff.

Sägmüller.

Von **Herders Konversations-Lexikon** ist Band 6 erschienen: Mirabeau bis Pompeji. Derselbe reiht sich durch Reichhaltigkeit des Inhalts wie durch vornehme Ausstattung den früheren ebenbürtig an. Die besondere Aufmerksamkeit der Leser werden die Artikel München, Münster, New-York, Nürnberg, Österreich, Nordamerika, Persien, Palästina mit den herrlichen Karten erwecken; ebenso die Arbeiten über Münzen, Musik, Planeten, Photographie. Daß der aus besonderem Anlaß mir bekannt gewordene Philologe Müller-Stribing einen Platz gefunden hat, erfüllt mich mit Genugtuung.

Belser.

I.

Abhandlungen.

1.

Eine Hypothese über Gen. Kapp. 1. 2. 4. 5.

Von Prof. Scholz in Würzburg.

Mit steigendem Interesse wird die Frage behandelt, wie es zu erklären sei, daß die Bibel irrtumslos sein soll, während sie doch in historischer und in naturwissenschaftlicher Hinsicht so manches sagt, was nicht als geschichtlich gelten kann, oder was sicherer Naturerkenntnis widerspricht.

Schreiber dieses ging, soweit nur immer möglich, dogmatischen Auseinandersetzungen überhaupt, und insbesondere solchen über die Inspiration geflissentlich aus dem Wege, nicht gerade, weil da Verdächtigungen, denen er bekanntlich keinen besonderen Wert beilegt, leicht möglich und herkömmlich sind, sondern weil dabei nicht viel herauskommt; und hielt sich nur an den Grundsatz, daß alles in der Schrift, soweit es getreu erhalten ist, wahr sei, und zwar nicht nur nach der Meinung der Verfasser, sondern objektiv. Auch das Folgende will nicht darüber hinausgehen. Natürlich kann nicht beabsichtigt werden, das weitläufig zu beweisen. Das ist für jedes einzelne Buch Sache eingehender, gründlicher Exegese. Es will nur an einzelnen besonders wichtigen und schwierigen Beispielen der

Beweis versucht werden, daß es sich nicht empfiehlt, wenn etwas in der Schrift nach unserem Verständnisse nicht richtig ist, sofort einen Irrtum anzuerkennen, und daß es Pflicht wissenschaftlicher Forschung ist, sich die Frage vorzulegen, ob man das Betreffende recht verstanden habe. Es mag mir gestattet sein, zu sagen, daß ich nach diesem Grundsatze eine andere Erklärung, zuerst des B. Judith, suchte, nachdem mir feststand, daß es nicht Geschichte sei, und auch nicht sein wolle.

Als für unseren Zweck erst in zweiter Linie wichtig, mögen zuerst einige Bemerkungen über biblische Geschichtschreibung folgen, und der Grundsatz an einem Beispiele erwiesen werden.

Man sagt, auf die dem Hagiographen vorliegenden und von ihm verwendeten Quellen erstrecke sich die Inspiration nicht, da ihm das ja ohne Inspiration bekannt sei. Wenn ein Historiker eine geschichtliche Urkunde in sein Werk aufnimmt, oder darin verwendet, muß er sie vorher auf ihre Verläßigkeit geprüft haben. Mit ihrer Aufnahme hat er ihre Glaubwürdigkeit anerkannt, und steht er für sie ein: sie ist für ihn eine Art geistiges Eigentum geworden, indem sie sein zustimmendes Urteil, eben durch ihre Aufnahme, erhielt. In derselben Weise geht der Inhalt der geschichtlichen Quellen durch den inspirierten Geist, der seine Arbeit an ihnen tut, ihnen sein geistiges Siegel aufdrückt, sodaß sie nachher nicht bloß Urkunden, sondern sein geistiges Besitztum, seine geistige Arbeit, darstellen. Man kann also wohl sagen, daß die profanen Quellen — in vielen Partien der Schrift ist auch dieser Charakter der Quellen zweifelhaft — entlehnten Angaben inspirierter Autoren inspiriert sind. Die Folgerung aus der Annahme, daß die auf dem gewöhnlichen menschlichen Wege einem inspirierten Autor zugekommenen Informationen in seiner Schrift nicht inspiriert seien, scheint mit der Lehre, daß die ganze hl. Schrift vom Geiste Gottes eingegeben sei, schwer vereinbar. Ein ganz beträcht-

licher Teil namentlich der historischen, und nicht Weniges in den prophetischen Büchern des A. T. fiele aus dem Kreise des Inspirierten heraus. Wo ein Autor nicht in irgend einer Weise zu erkennen gibt, daß er für etwas in seiner Schrift die Bürgschaft nicht übernehme, ist es als seine Meinung anzusehen.

Was die angeblichen geschichtlichen Irrtümer in der Schrift angeht, ist darauf hinzuweisen, daß vor den Geschichtsbüchern der Titel steht: Prophetae priores, daß sich also nach alter Lehre ein prophetischer Einschlag in denselben findet, weshalb nicht zulässig ist zu schließen: Das ist historisch falsch, also ist es überhaupt falsch. Ein Beispiel, und zwar ein solches, das gegen die Inspiration historischer Angaben öfter vorgeführt wird, mag zur Erklärung dienen!

Der Tod des Antiochus wird im 1 und 2 Buche der Makkabäer dreifach erzählt. Nach 2 Makk. 1, 15. 16 wird Antiochus in Persis von den Priestern der Nanäa in deren Tempel ermordet; nach ib. 9, 2 ff. wird er aus Persepolis verjagt, aus dem Wagen geschleudert und von Würmern zerfressen; nach 1 Makk. 6, 3 von den Einwohnern von Elymais geschlagen, und kehrt nach Babylonien zurück, wo er stirbt. Geschichtlich kann natürlich nur Einer dieser Berichte sein, und das ist der des 1 Makk.-Buches, das überhaupt kaum etwas Prophetisches enthält, und, in unserem Sinne, wohl das geschichtlichste Buch des A. T. ist. Die beiden anderen Darstellungen sind prophetisch, indem das Ende des Antiochus mit den von den Propheten ausgesprochenen Eigenschaften des Unterganges des letzten Feindes beschrieben wird. Diese Weise ist berechtigt, denn Antiochus ist der Verderber des Volkes Gottes, Jer. 4, 7, der Antichrist seiner Zeit, und an ihm vollzieht sich in seinem Gerichte, was diesem prophetisch gedroht ist. Derselbe Gedanke findet sich in Esra 4, 6, wo dem Arta-

xerxes, weil er den Weiterbau des Tempels verbot, der Name Achaschwerosch, Assuerus, des Königs im B. Esther, der dem Haman seine Macht überträgt, beigelegt wird. Aus dem gleichen Gedanken wird in demselben Buche bei Flavius Josephus und in Gr. B der Name Achaschwerosch mit „Artaxerxes“ wiedergegeben.

In 2 Makk. 1, 15. 16 wird der Hergang so beschrieben: ... sacerdotes Nanaeae ... mittentes lapides percusserunt ducem et eos, qui cum illo erant, et diviserunt membratim, et capitibus amputatis foras projecerunt. Die Gerechten werden öfter Edelsteine, Bausteine Jerusalems, und dann, weil das Bild ein bekanntes war, auch Steine, Pred. 3, 5, genannt. Im Gerichte werden diese, weil sie von dem Feinde bedrängt wurden, als Anklagen und Strafen gegen ihn geschleudert, und er damit getötet. In diesem Sinne wird bei Ez. 16, 40 das ehebrecherische, bundbrechende Israel gesteinigt. Ausgeführt wird diese Rache auch durch die Gottlosen selbst, Ez. 38, 21; Jer. 48, 10, hier, „Priester der Nanäa“ genannt, sodaß die Gerechten das Urteil sprechen, Grund des Urteils sind, und die Feinde es an sich gegenseitig vollziehen. Nach Judith 13, 8 (10) wird dem Olophernes, dem letzten Feinde, das Haupt abgeschlagen; nach dem Midrasch wird er am ganzen Leibe geschlagen, und sein Leib von dem Lager, dem Throne, wo er sich als Gott verehren ließ, herabgeworfen. Wenn in 2 Makk. l. c. das B. Judith nicht als Muster gedient hat, so doch eine derartige Beschreibung, deren es mit Rücksicht auf den Tod des Nikanor wohl mehrere gab. Zu Grunde liegt ferner, und auch der Darstellung in 9, 2 ff., eine, wie es scheint, gewöhnliche prophetische Idee, die bei Jes. 14, 19 lautet: Tu (angeredet ist der endzeitliche König von Babel) autem projectus es de sepulchro tuo quasi (Kaph veritatis, das den Begriff hervorhebt) stirps (weil du dich fälschlich als nezer, stirps,

wie nach Jes. 11, 1 der Messias genannt wird, aufgedrängt hast) inutilis pollutus, et obvolutus cum his, qui interfecti sunt gladio, (das Gerichtsschwert des Herrn, Jes. 27, 1) et descenderunt ad fundamenta laci (die Unterwelt), quasi (Kaph verit.) cadaver putridum. — 9, 7—9 erzählt die Sache so: . . . contigit illum . . . de curru cadere, et gravi corporis collisione membra vexari . . . ita ut de corpore impii vermes scaturirent, ac viventis in doloribus carnes ejus effluerent, odore etiam illius et foetore exercitus gravaretur. Berücksichtigt sind dabei Schilderungen vom Schicksale des letzten Feindes, wie sie Jes. 14, 11 gibt: Detracta est ad inferos superbia (die Sünde ist der Hochmut, Gott gleich sein zu wollen) tua, concidit cadaver tuum; subter te sternetur tinea, et operimentum tuum sunt vermes. ib. 34, 3: Interfecti eorum projicientur, et de cadaveribus eorum ascendit foetor, vgl. ib. 66, 24. Joel. 2, 20 . . . et ascendet foetor ejus, (Es ist durchaus von demselben Feinde die Rede) et ascendet putredo ejus, quia superbe egit. 9, 4 wird von Antiochus mit Rücksicht auf solche Stellen erzählt: superbe locutus est. Es ist demnach nicht begründet zu sagen, einer von den erwähnten Berichten sei irrig. Und das war sicher die Meinung des Verfassers, von dem man nicht annehmen kann, er habe bei K. 9 vergessen, was er in K. 1 berichtete. Ob und wann in einem historischen Buche prophetische Darstellung anzunehmen ist, kann nicht in einer allgemeinen Regel bestimmt werden. Solange etwas historisch erklärbar ist, muß es so verstanden werden. Ausgeschlossen muß bleiben, daß die Schrift Unwahres lehre oder berichte, wobei auch die Distinktion zwischen relativ, subjektiv und objektiv Wahrem nicht annehmbar ist. Subjektiv wahr sind, mit verschwindenden Ausnahmen, alle Angaben und Ausführungen auch in allen profanen Schriften.

Es ist als richtiger Grundsatz anzusehen „daß wir unter-

richtende Aussagen, lehrhafte Behauptungen über naturwissenschaftliche Dinge in der Schrift zu suchen nicht berechtigt sind [1])." Damit ist die Erklärung, daß Gen. 1 die Schöpfung der physischen Welt berichte, wenn man die Irrtumslosigkeit der Schrift anerkennt, als verfehlt erklärt. Wenn die Bibel Ansichten zu vertreten scheint, die mit jetzt feststehenden naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht übereinstimmen, sind die Umstände der Rede zu beachten. Wer wird aus den hochpoetischen Schilderungen z. B. in Job die naturwissenschaftlichen Kenntnisse des Verfassers beurteilen! Wenn z. B. da 38, 22 die Vorratskammern des Schnee's, Hagels genannt werden, geschieht ihm sicher Unrecht, wenn man das wörtlich nimmt. An nicht wenigen Stellen, werden die Dinge in der Natur beschrieben, wie sie sich dem Auge darstellen, ohne daß man ein Recht hat, namentlich in dichterischer Sprache, lehrhafte Aussagen, oder gar „wissenschaftliche" Ansichten darin zu suchen. Wir sagen heute noch: die Sonne geht auf, unter. Fast wie eine Verspottung mutet es an, wenn man ib. 37, 18 „Kannst du mir den Äther wölben, fest wie ein gegossener Spiegel" so versteht, als habe der Verfasser darin seine Ansicht über das Himmelsgewölbe niedergelegt. Es wird gesagt, wie der Himmel dem ohne Reflexion ihn Betrachtenden erscheint. Jes. 40, 22 lehrt, daß man vor Job die Sache im allgemeinen kannte: „Der da thronet über dem Kreiseder Erde, und seine Bewohner sind wie Heuschrecken; der ausspannt w i e e i n e n F l o r den Himmel, und ihn ausbreitet wie ein Zelt zum Wohnen", vgl. zu Gen. 1, 6. Ob biblische Schriftsteller die Erde für eine runde Scheibe hielten, wissen wir nicht; ob man sich darüber Klarheit zu schaffen suchte, ist ebenso unbekannt. Auch wir sprechen vom „Erdkreise", und von den „Schleußen des Himmels." Es sind das Bilder, die mit der

1) Dr. Norbert Peters, Bibel und Naturwissenschaft, S. 14. 1906.

Sprache angenommen werden, und die man gebraucht, ohne für ihre Richtigkeit einzustehen. „Die Sterne fallen vom Himmel" ist anderer Ausdruck für „ihr Licht verlieren," Joel 2, 31 u. ö., das selbst in dem Sinne gemeint ist: für die vor das Gericht Gestellten. So sagt schon eine Meinung, die Hieronymus zum Pred. 12, 2 zitiert: et sol et luna et stellae et pluviae ei cessabunt, qui mortuus fuerit. Das Bild wird durch den Sternenuntergang im Süden verständlich. Die Sterne stehen da noch nennenswert über dem Horizont, und verschwinden plötzlich, wie wenn sie in die Finsternis hinabgeschleudert wären. Es ist das eine Bestätigung der gegebenen Regel, daß die biblischen Schriftsteller, wie auch wir, nach dem in die Sinne Fallenden reden. An astrische Vorgänge ist dabei nicht gedacht. Man hat sogar die Bitte Josua's und ihre Erhörung, Jos. 10, 12 ff.:

Sonne, zu Gibeon stehe stille,
Und Mond, im Tale Ajalon!
Und es stand stille die Sonne und der Mond,
Bis sich gerächt das Volk an seinen Feinden —

die nach der Angabe des V. selbst aus dem B. Hajjaschar, dem (Kriegs) Liederbuche Israels, entlehnt sind, wörtlich genommen! Was es bei der Verlängerung des Tages für einen Belang haben soll, wenn der Mond stille steht, ist nicht einzusehen. Wohl aber kann ein Dichter so reden, dessen Worte nicht ausgedeutet werden sollen. Der Sinn ist: Der Herr lasse mich die Feinde vor Entritt der Nacht, wo sie sich verbergen könnten, vernichten. Poetisch ist es, für das große Ereignis die erste gewaltigste Ursache vorzustellen.

Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn ein Autor, der für inspiriert, also für unfehlbar, gehalten werden soll, etwas l e h r t, das mit jetzt feststehenden Erkenntnissen sich nicht vereinigen läßt. Und dieser Fall ist gegeben, wenn man

Kap. 1 der Genesis von der Schöpfung der physischen Welt versteht, und damit sagt, es lehre, daß die Welt in 6×24 Stunden, oder in Gottes Namen auch in 6 Perioden, erschaffen sei. Mag man sich winden und wenden, wie man will: das erste Kap. der Schrift lehrt in diesem Falle Irriges, denn so, wie da beschrieben, sind die Erde und die Welt nicht entstanden. Gott hat die Welt nicht in einzelnen von einander unabhängigen Partien, und diese auf einmal fertig, erschaffen, sondern die primas causas. die sie dann ausgestalteten. Es braucht kaum besonders gesagt zu werden, daß mit der objektiven Wahrheit ihres ersten Kapitels, der Grundlage alles Folgenden, die Glaubwürdikgeit der ganzen Schrift in Frage wäre. Ja selbst mit der Wahrhaftigkeit des Verfassers stünde es bedenklich, indem er etwas lehren würde, was er weder selbst wußte, noch einer erkennbaren Autorität entlehnte. Legende, Sage, oder Volkstradition kann die Schöpfungsgeschichte nicht gewesen sein, weil sie sich nicht an das sichtbar Vorliegende hält: Niemals würde von einer solchen z. B. zuerst das Licht und erst später die Sonne als erschaffen genannt worden sein. Es scheint aber unzuläßig, einen Autor solch grober Verstöße gegen Wahrheit und Wahrhaftigkeit zu zeihen, bevor nicht der Beweis vorliegt, daß er nicht mißverstanden werde. Und das ist in dem gegebenen Falle um so mehr zu beachten, als seine Schrift von einem Volke und dessen Schriftkundigen, die gewiß, was sie als Gottes Wort annahmen, auf seine Wahrheit und Glaubwürdigkeit prüften, als heilige angenommen wurde. Eine Schöpfung will aber in dem Kap. unzweifelhaft beschrieben werden. Nun gibt es eine zweifache, eine natürliche und eine übernatürliche, und letztere, die in dem Reiche Gottes vom Anfange an ihre äußere Erscheinung hat, ist es gerade, mit der sich alle hl. Schriften, bis zur Apokalypse beschäftigen, während

die Entwicklung der natürlichen Welt nur, insoweit sie dafür in Betracht kommt, Berücksichtigung findet. Wenn die natürliche Schöpfung beschrieben wäre, würde das 1 Kap. über etwas belehren, was für das Folgende im allgemeinen sich von selbst versteht, und nur für eine Naturreligion wesentlich ist. Den Gedanken hat Dillmann, Gen. S. 2, erkannt: „Sodann betrifft die Offenbarung, soweit wir sie in der Bibel verfolgen können, doch immer nur Dinge . . . des Reiches Gottes“ — aber die Folgerung daraus nicht gezogen. Die Frage ist also berechtigt: Wird in Kapp. 1. 2 der Genesis nicht die übernatürliche Schöpfung beschrieben, d. h., da diese die vernunftbegabten Wesen umfaßt, die der Engel und der Menschen?

In m. Komment. über Esther wurde zu 2, 9 eine Stelle des Targum erwähnt, in der die sieben Dienerinnen, Jungfrauen, der Esther die Namen der Schöpfungen, einschließlich des Sabbat, erhalten. So heißt z. B. die dritte Gennunita, Garten, Paradies, Gärtnerin, wie die Braut im HL., weil an diesem Tage die Pflanzen, Bäume, das Paradies; die vierte Nehorita, Licht, Erleuchtete, weil an ihm die Lichter am Himmel erschaffen wurden. Nun ist aber Esther Name des Volkes, dieselbe wie die Braut im Hohenliede, und ihre Dienerinnen stehen deshalb in demselben Verhältnisse zu ihr, wie die Töchter Jerusalems zu der Braut, C. C. 2, 7; 5, 8 — sie sind ihr wesensgleich, wenn auch die Braut, als das Volk der Gerechten im engeren Sinne, alle überragt, ib. 6, 9 (8). Sie erhalten deshalb ebenda im Targum das Prädikat des Volkes des Knechtes Gottes bei Jes. 60, 21: omnes justae. Nach sicherer Lehre ist Adam im Augenblick seiner Schöpfung mit den übernatürlichen Gaben ausgestattet worden, in der Art, daß die natürliche der übernatürlichen Schöpfung nur logice vorausgeht, und vorausgehen muß, weil sie vor ihrer Erhebung da sein muß.

Wenn also die übernatürliche Schöpfung beschrieben wird, ist die natürliche, wenn das auch nicht gesagt wird, vorausgesetzt. Da die Offenbarung und die Heilsökonomie den Zweck haben, die durch die Sünde zerstörte anfängliche Ordnung wiederherzustellen, ist entsprechend, daß die Schöpfung dieses Anfanges beschrieben werde. Daraus ergibt sich auch die Berechtigung, wie es von der Dogmatik geübt wird, aus dem wiederhergestellten Verhältnisse auf den Anfang zu schließen, und es wird sich zeigen, daß schon der Verfasser von Gen. 1—11 nach diesem Grundsatze verfuhr.

Wir stellen demnach für den biblischen Schöpfungsbericht die Hypothese auf: Derselbe beschreibt die Erschaffung des gottähnlichen Menschen und der Geister, der übernatürlichen Welt, in sechsfacher, wesentlich identischer, Gestalt, wonach in Wirklichkeit nur Ein Schöpfungstag — um den Ausdruck „Tag", weil er gebräuchlich ist, beizubehalten — gemeint ist, dem Ein Ruhetag, die Ewigkeit, folgt. Vorgreifend mag hier schon gesagt werden, daß damit die Schwierigkeit verschwindet, daß in 1, 26 der Mensch zuletzt, in 2, 7 zuerst erschaffen wird. Die wiederholte Beschreibung derselben Sache ist dadurch begründet und gerechtfertigt, daß die Entwicklungen, die in der zweiten Schöpfung, dem Reiche Gottes, endlos wiederkehren, als vom Anfange an in analoger Weise fortwährend sich vollziehend, dargestellt werden wollen. Der zweite Grundsatz der folgenden Ausführung ist: Der Hagiograph hat die Idee von der messianischen Zeit, wie sie in den Propheten vorliegt, an den Anfang hinaufgetragen und der ersten Schöpfung beigelegt. Dabei hat er sogar in 1, 2; 2, 5. 7, und auch sonst blickt das öfter durch, die nur für die letzte Zeit wirkliche Sünde in ihrer Wirkung, der

Strafe, vor die erste Schöpfung gestellt. Er kann das, weil beide der Anfang und das Ende des eine Einheit darstellenden Reiches Gottes sind, wonach die Eigenschaften der zweiten Schöpfung von der ersten ausgesagt werden können, und umgekehrt. So schreibt Jes. 45, 18 u. ö. das Werk Gottes bei der ersten Schöpfung der zweiten zu: Haec d. D. creans coelos. ... ipse faciens eam, ipse plastes — im Hebr. dasselbe Wort, das Gen. 2, 7 für die Schöpfung des Menschen gebraucht ist — ejus; non in vanum (tohu 1, 2) creavit eum. Auch sonst wird die Gleichheit beider als etwas Bekanntes behandelt. LXX schließen den Bericht über den eschatologischen Sieg, der im B. Esther erzählt wird, in Esth. 10, II mit dem Worte Gen. 2, 1: *Καὶ ἀπετελέσθη*, und es wurde vollendet. Gleiches läßt der Midrasch Jehudith, Kom. Anhang I S. XXVII. XXVIII, erkennen, wo Achior den Olophernes vor dem Kriege mit Israel der letzten Zeit mit den Worten warnt: Sind sie nicht die Helden von der Urzeit, die Männer von Namen. Vielleicht ist dabei „Name" doppelsinnig gemeint, indem das Wort später für „Gott" gebraucht wurde, also: Männer, Volk, Gottes. Nach u. M. irrig, jedoch ohne die Schlußfolgerung zu beeinträchtigen, ist dabei dem Stücke 4, 1—4 der Sinn beigelegt, die guten Engel hätten sich mit den Töchtern des Adam geistig verbunden, und aus dieser Verbindung seien Helden, wie die Gerechten als tapfer im geistigen Ringen und als Söhne des El gibbor genannt werden, C. C. 3, 7, hervorgegangen. Die Schreibweise des Verfassers der Gen., kleine Stücke aus einer anderen Quelle zu entnehmen, und sie, indem er dem Leser überläßt, den Zusammenhang zu finden, wie sie sind, seinem Werke einzufügen, ist hier in einem besonders bemerklichen Falle vertreten. Die vv. wollen sagen, woher das Verderbnis komme, das die Flut notwendig machte. Der Midrasch gibt ihnen die Deutung, es seien die gemeint, welche die Flut verhängen. 5, 29 wird

das von Noe geweissagt. Der Midrasch kann also unter der Flut nicht eine natürliche Wasserflut, sondern nur das große Strafgericht am Ende verstehen, da Menschen erstere nicht können eintreten lassen. Damit hat er das große Ereignis des Endes, wie unsere Hypothese annimmt, an den Anfang versetzt, oder als vom Anfange an immerfort sich vollziehend erklärt. Die Wasser der Flut sind mit den in 1, 2 beschriebenen dieselben. Auch die der Glosse angehörenden Worte Jer. 5, 15 „das ist das Volk von der Urzeit“ sehen „die Helden von der Vorzeit“ als die Strafvollzieher an, meinen aber die Feinde. Die Schöpfungsgeschichte, und was mit ihr unmittelbar zusammenhängt, bis Kap. 11, ist spekulative Theologie, welche die Kenntnis der Lehre von der Wiederherstellung am Ende nicht nur bei dem Hagiographen, sondern auch bei seinen Lesern voraussetzt. Über die Geschichte, auch die religiöse, des Menschengeschlechtes, wußte Israel so wenig wie die andern Völker. Die Schrift redet darüber nicht. Nur das scheint daraus, daß sie eine Art von Stammbaum vom Ersterschaffenen an gibt, hervorzugehen, daß sie lehren will, die Kenntnis und die Verehrung des wahren Gottes sei der Menschheit nie ganz verloren gegangen.

Besonders gesagt mag noch werden, daß die Hypothese, obgleich sie die Schöpfungsgeschichte und die genealogische Liste der vorflutlichen Patriarchen befriedigend erklärt, auch dann noch als solche gemeint ist, weil der ganze Abschnitt bis K. 11 als gleicher Art erwiesen werden muß, ehe ein abschließendes Urteil möglich ist. Jedoch bildet, wenn der Beweis für diese Kapp. erbracht ist, das ein Präjudiz, daß das auch bei den anderen damit eine litterarische Einheit bildenden Stücken gelingen werde.

Gen. 1, 1. „Im Anfange schuf Gott den Himmel und

die Erde“ könnte v. 3 „Und die Erde war wüst und leer“, einleiten, wonach v. 2 Parenthese oder Glosse ist. Das ist aber, obgleich das Kap., wie sich zeigen wird, und wie es bei viel gelesenen und gebrauchten Stücken auch sonst, z. B. in Jeremias, der Fall ist, glossiert vorliegt, nicht annehmbar, weil v. 2 nicht Erklärung zum Vorausgehenden, was den Glossen wesentlich ist, darstellt, und weil sein Gedanke auch vor dem zweiten Schöpfungsberichte steht, also zum Gedanken des Verfassers paßt. „Im Anfange“ fällt auf, denn es ist fast mehr als überflüssig, zu sagen, daß die Schöpfung der Anfang der folgenden Entwicklung sei. Daß der Ausdruck im Gegensatze zu etwas Nachkommendem stehe, ist klar, und die Frage ist nur, zu welchem? Joel 2,23 sagt, nachdem er den Segen der messianischen Zeit beschrieben hat: et descendere faciet ad vos imbrem matutinum et serotinum, die Fülle des Regens, sicut a principio. — Joel spielt auf Gen. 2, 5—6 an, und erklärt damit den da genannten Regen und die Quelle als geistige. — Damit wird wie bei Jesaias, das Ende, die messianische Zeit, dem Anfange, der ersten Schöpfung, um das inmitte Liegende als Einheit zu bestimmen, gegenübergestellt, in 1, 1 dagegen mit dem Anfange auf das Ende hingewiesen, das gleich in v. 2 hervortritt. In 2, 4 b wird, rückblickend auf Kap. 1, das was da als erschaffen beschrieben wurde, Himmel und Erde genannt. Erschaffen wurden aber die Geister und die Menschen. Der v. ist also Überschrift und Inhaltsangabe zu dem Kap. Der Himmel und die Erde sind deshalb nicht das Chaos, sondern die aus Gottes Hand hervorgegangene, von Ihm „gut“ genannte vernünftige Welt, die Bewohner des Himmels und der Erde. — Sap. 11, 18, wo gesagt wird, daß Gott die Welt ἐξ ἀμόρφου ὕλης erschaffen habe, steht nicht im Widerspruche mit 2 Makk. 7, 28, daß die Schöpfung ἐξ οὐκ ὄντων, ex nihilo, geschah: beide sprechen nicht von demselben Sta-

dium der natürlichen Schöpfung, sondern dieses von dem ersten Anfange, ersteres von dessen weiterer Entwicklung. Diese, die natürliche Schöpfung, ist in unserem Kap. nicht besprochen, sondern die des Menschen, die erst erfolgte, als die Erde für ihn bewohnbar geworden war, unbekannt lange Zeiten nach der Schöpfung ex nihilo. Wenn die natürliche Schöpfung und die des Menschen als Eine oder als gleichzeitige beschrieben zu sein scheinen, so ist das, wenn richtig, dadurch begründet, daß erstere für das, was die Schrift sagen will, erst mit der Schöpfung des Menschen in die Erscheinung tritt, oder Interesse hat.

v. 2. „Und": Eine Darstellung oder Rede kann so anfangen, und fängt in der Bibel öfter so an, indem der Redende aus dem Denken heraustritt, und zu reden beginnt, beides als Ein Continuum ansieht. Den gleichen Anfang hat auch der zweite Schöpfungsbericht, 2, 5. „Die Erde" weist auf v. 1 zurück. Tohu wird prophetisch öfter von der Wirkung des großen Gerichtes gebraucht, insofern das Volk dabei vertilgt wird, gleichbedeutend mit absque habitatore, Jes. 6, 11. Die Verbindung mit bohu soll die Vollständigkeit dieser Verödung auch durch den Gleichklang, wie eine Art Klagelied, ausdrücken. Das Wort kommt nur noch Jer. 4, 23 und Jes. 34, 11 im mass. Texte vor. Bei Jer. ist es von LXX nicht bezeugt, und als aus unserer Stelle eingetragen anzusehen, und bei Jes. haben sie dafür ἐν αὐτῇ d. h. בה. Gleichbedeutend mit tohu ist bei den Propheten „Finsternis", Joel 3, 4, Jes. 8, 22. tehom — stetig ohne Art wie ein nom. propr. — wird im folgenden mit „die Wasser" erklärt, bei Ez. 26, 19 „die großen Wasser", das Meer. tehom ist nicht ein „unterirdisches Wassermeer", ein solches kennt das Alte Testament nicht. Wasser und Geist, oder auch eines von beiden, werden als die Kräfte genannt, mit denen das messianische Reich aufgerichtet wird. Jes. 44, 4: Effundam aquam super sitientem

— wie 2, 5. 6. — . . . effundam spiritum meum super semen tuum — wonach das ausgedorrte Land, die arida, = dein Same ist, vgl. Ez. 36, 25. 39, 29. Mit Bezug auf uns. St. wird in Jud. 16, 14 (17) gesagt: „Du sprachst, und es wurde; Du sandtest deinen Geist, und er baute". Damit wird ברא und בנה als gleichbedeutend erklärt. Der über den Wassern schwebende Geist ist demnach von Gott gesandt, und als creator Spiritus bei der ersten wie in der zweiten Schöpfung mitwirkend. Der erste Halbvers lehrt, daß die geistige Erde, das Volk, in einem Zustande sich befinde, wie er für das Ende geweissagt ist; der zweite, daß der Geist Gottes liebend am Werke sei, das Zerstörte wieder aufzubauen. Da Gott in der Welt durch die Menschen wirkt, ist gesagt, daß es sich im Reiche Gottes regt, die Rückkehr zu Gott ins Werk zu setzen. Der Gedanke wird für die letzte Zeit ausgeführt bei Jer. 3, 18; 31, 18. 19. C. C. 2, 11—13. Gewöhnlich werden bei den Propheten die Verwüstungen der letzten Zeit als durch Feinde herbeigeführt beschrieben. Dieser Feind wird aber auch unter dem Bilde von Wasser, Wasserflut, als Völkermeer eingeführt. Besonders deutlich spricht darüber Ez. 26, 19: Cum dedero te urbem desolatam . . . et adduxero super te abyssum (tehom), et operuerint te aquae multae. Sichtlich ist da die letzte Zeit mit den Worten u. V. als Flut beschrieben, und „Abgrund" „viel Wasser" Bild für die vielen Völker, vgl. zu Jud. 2, 8. Der v. sagt also: Die Erde ist menschenleer, die Menschen sind vertilgt, das Wasser bedeckt die Erde und der Geist Gottes ist über den Wassern, den Völkern, tätig, diese bekehren sich nach und nach. Es herrscht so derselbe Zustand wie bei der Flut, die nach 8, 1 zu Ende geht durch den Geist: adduxit (Deus) spiritum super terram, et imminutae sunt aquae. Natürlich kann kein Vertilgungsgericht über das Volk Gottes, die Menschen, vor ihrer Erschaffung ergehen. Es würde schon

bemerkt, daß der Verfasser den Verlauf der Geschichte des N.G., vom Anfange bis zum Ende, als eine Einheit behandelt, und so dem Anfange die Geschicke des Endes zuschreiben kann. Die Absicht des Verfassers, den Strafzustand am Ende an den Anfang nur der Gleichförmigkeit wegen zu stellen, tritt dadurch hervor, daß er hier von „Wasser", Abgrund (Meer), spricht, während das Wasser erst am zweiten Tage, v. 6, erschaffen wird. 1, 3—5 setzen v. 2 b fort, denn der Geist wirkt bei der Schöpfung mit. Sein Brüten, Macht an den „Wassern" entfalten, LXX. Vulg. ferri, bewirkt dasselbe wie das Sprechen Elohim's, in und mit dem Er wirkt. Auf das schöpferische Sprechen Gottes in u. Kap. wird der Gebrauch des Wortes *λόγος*, des Schöpfers, bei Joh. Kap. 1 zurückzuführen sein. Johannes hat das Wort aus dem hohenpriesterlichen Gebete des Herrn, Joh. 17, 14. 17 entnommen: Dein (der Vater ist angeredet) Wort, *λόγος*, ist (die) Wahrheit, verglichen mit ib. 14, 6: „Ich bin die Wahrheit". Es ist nicht wahrscheinlich, daß Johannes das Wort gelehrten Werken, mit denen er sich wohl kaum beschäftigt hat, entlehnte. „Licht" kommt oft zur Bezeichnung des Wesens des messianischen Reiches und der durch dasselbe den Gerechten verliehenen Gaben vor, wonach sie *φωτισθέντες*, illuminati, Hebr. 6, 4. heißen. Jes. 60, 1: Surge, illuminare (werde Licht) Jerusalem, quia venit lumen tuum. Das gemeinte Licht ist der Messias. In Esth. 10, 16 Vulg. werden: Strom (Wasser), Licht, Sonne als Bilder und Bildner des messſ. Reiches genannt. Dabei ist Licht abstractum pro concreto, der Messias und die Seinigen, wie v. 14 lehrt. Diesen Zusammenhang spricht 2 Kor. 4, 6 so aus: . . . Deus, qui dixit de tenebris (v. 2) lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris.

1, 4. „Und es sah" usw. Das Sehen Gottes ist eine Tat, die das Wesen des Gesehenen bestimmt. Da aber das

Schöpferwort an freie Wesen ergeht, deren Mitwirkung bei der Erhaltung und Ausgestaltung des Anfangs erforderlich ist, liegt in dem Sehen auch ein Wohlgefallen im Sinne von Jes. 62, 5: Et gaudebit sponsus super sponsam, et gaudebit super te Deus tuus. „gut" in prophetischer Rede bedeutet: Aus dem übernatürlich Guten stammend, dessen Wesen in sich tragend und betätigend. Der Sinn ist, daß die Licht Gewordenen ihrem Wesen getreu mitwirken, und daß so die vorher herrschende Finsternis überwunden wird, oder wurde. Das Werk wird, wie nicht selten, wobei aber die Mitwirkung des Menschen nicht ausgeschlossen ist, Gott zugeschrieben, was hier um so mehr entspricht, als zunächst der Anfang, der Gott allein zukommt, beschrieben wird. „trennen, teilen", sagt, daß die dauernde Oberherrschaft des Lichtes oder der Finsternis aufgehoben sei, daß beide in der Welt, im Kampfe miteinander, nebeneinander bestehen, 8, 22.

1, 5 „Nennen" ist, da jedes Ding ist, wie es der Herr nennt, weil durch sein Wort dessen Wesen bestimmt wird, gleichbedeutend mit fecit. Die Verhältnisse, unter welchen das Licht seine Macht entfaltet, werden, indem der Name von der Zeit, in der das physische Licht herrscht, genommen wird, „Tag" genannt, seine Unterdrückung „Finsternis". Zum Bilde und zur Sache vgl. C. C. 2, 17; 4, 6. Bei Job 43, 14 erhält die erste der drei Töchter Job's, von denen zwei das R. G. bedeutende Namen haben, bei LXX. Vulg. den Namen „Tag" und will sicher damit das Gleichbedeutende ausgesagt werden. C. C. 3, 8 spricht von „den Schrecken in den Nächten", d. h. schweren Bedrängnissen; Ψ 91 (90), 5 von timor nocturnus, Schrecken der Nacht. Der Abend ist die Zeit der beginnenden Nacht, Finsternis, wo der Herr scheinbar die Seinen verläßt, und die Feinde Macht erhalten. Diese Nacht gehört auch als Teil zu dem Arbeitstage, weil der Gerechte

auch während derselben im Dienste Gottes steht, und sich zum Siege, dem Morgen, emporringt. Dieser Tag beginnt mit der Erschaffung des Lichtes, d. h. der von ihm Erleuchteten, und diese betätigen ihr Wesen bis zum „Abend", wo sie mehr oder minder untreu werden. Dann folgt die Nacht der Not, während welcher sie sich wieder auf ihr Wesen besinnen, und siegreich werden. Damit ist Ein Kreislauf abgeschlossen, und ein weiterer „Tag" beginnt. Der „Morgen" ist gewöhnliche Benennung des anbrechenden Sieges, ψ 22, 1; Hos. 5, 15; Jud. 12, 5. In Esth. Gr. A 6, 3 wird von der Zeit, in welcher der (messianische) König auf die Seinen achtet, ihnen zu helfen, das Refrainwort u. Kap. gebraucht: *καὶ ἐγένετο ὄρθρος*, Und es wurde Morgen. Man wird daraus, daß in vv. 12_b 13. vv. 18_b 19 und v. 31 die Sätze: „Und es sah Gott usw", und „Es wurde Abend usw", wie es ihr Verhältnis verlangt, beisammen stehen, schließen dürfen, daß das auch am Schlusse der Beschreibung der Werke der anderen Tage ursprünglich so war, daß also die diese Sätze jetzt trennenden Texte nicht ursprünglich sein werden. Dafür spricht weiter, daß die formell ähnlichen Darstellungen 5, 3 ff. 11, 10 ff. nichts enthalten als das Schema. Eine Ausführung des Fiat, das diese schon einschließt, folgt nicht. Für unsere Verse wird so dem ersten Verfasser angehören: Es sprach Gott: Es werde Licht! Und es wurde Licht. Und es wurde Abend usw. An Stelle der ausführenden Erklärungen bei den folgenden Tagen wird bloß gesagt: „Und es wurde Licht", dem da: „Und es geschah so" entspricht.

1, 6—10. Es wurde schon mit dem Hinweis auf Jes. 40, 22 gesagt, daß die Schrift unter רקיע, Ausgebreitetes, Vulg. LXX nicht treffend firmamentum, nicht eine feste, etwa metallene, Zwischenwand verstehe. ψ 104, 2 bedeutet das Wort: Decke, Fell; bei Ez. 1, 22. 23; 10, 1 die über dem Haupte

der Cherubim schwebende Hülle, also etwas Unbestimmtes Undurchsichtiges. In ψ 150, 1 ist es gleichbedeutend mit dem Heiligtum, der Wohnung Gottes, dem Himmel. „Wasser" sind die in v. 2 genannten, die durch das Wasser Geheiligten. Mit sichtlicher Beziehung auf u. St. wird in Jud. 9, 12 (17) Gott angeredet: Deus coelorum, creator aquarum, das der griechische Text erklärte mit: Gott meines Vaters und Gott des Erbes Israel, d. h. Israels, deines Erbes. Der Gott der Offenbarung ist also ebendamit der Schöpfer der Wasser. Nach ψ 148, 4, der überhaupt für die Erklärung u. Kap. wertvoll ist, sind die Himmel, deren Bewohner, weil sie Gott preisen, mit den Wassern über dem Himmel, dem Firmamente, dasselbe: Laudate eum coeli coelorum, et aquae omnes, quae super coelos sunt. Nach der Überschrift soll die Schöpfung des Himmels und der Erde, d. h. die der Bewohner derselben, beschrieben werden. In vv. 3—5 ist die Schöpfung aller mit dem übernatürlichen Lichte Begabten erzählt, und sind Engel und Menschen nicht geschieden. Da am dritten Tage das Paradies, dessen Bewohner, erschaffen werden, ist zum voraus wahrscheinlich, daß vorher die Schöpfung der Geister berichtet worden ist. Das ist ferner notwendig, weil sie in die folgende Entwicklung als böse, 2, 19; 3, 1, und als gute Geister, 3, 24, eingreifen. „in Mitte" könnte auf den Ausdruck deuten, daß der Herr „in Mitte Israels", Jes. 12, 6, herrsche. Dann muß firmamentum, das nach v. 8 dasselbe wie Himmel bedeutet, der Thron Gottes sein. Nach ψ 19 (18), 6: In sole posuit tabernaculum suum, wobei Sonne die Gerechten bedeutet, zu vv. 14. 16, sind diese der Thron Gottes; ebenso C. C. 2, 10. Nach ψ 99 (98), 1: qui sedet super Cherubim, sind das auch die Geister. Der Befehl erschafft die Wesen, welche den Thron Gottes bilden. Da nur Werke Gottes, nicht solche seiner Geschöpfe beschrieben werden, kann, wie es

scheint, dividat, nach LXX, nicht richtig sein, könnte falsche Punktation vorliegen, und das Fut. im Hebr. zu lesen sein. V. 4 und v. 7 wird „scheiden“ Gott zugeschrieben. Da auch sonst die Glosse in dem K. vertreten ist, ist vielleicht et dividat etc., und wahrscheinlich auch in medio aquarum ihr zuzuweisen. Der Befehl lautete wohl nur: Fiat firmamentum. Da „sprechen“, befehlen, bei Gott das Erschaffen einschließt, scheint der Bericht, daß Gott das Befohlene erschaffen habe, nicht nötig, fast nicht recht passend. Auch „Und es ward so“ würde dann nicht recht entsprechen, weil sich das nach der Angabe, daß Gott sein Schöpferwerk ausgeführt habe, von selbst versteht. Das war natürlich dem Schreiber auch bekannt. Er hat also mit: Et fecit usw., und ebenso mit allen folgenden Ausführungen der Schöpferworte, nicht den Anfang der Schöpfung, sondern deren Ausgestaltung in der Geschichte bis zum Ende im Auge, die nur unter dem Wirken Gottes erfolgen kann. Die Schöpfung dauert fort bis zum Ende, zu 2, 2. Da die sechs Schöpfungstage nur verschiedene Darstellungen des Einen sind, umfaßt jeder die ganze Zeit vom Anfange bis zum Ende der Geschichte der Offenbarung, zu 2, 1—3.

1, 8 a ist erklärender Beisatz, der um so sicherer der Glosse angehört, als er die zusammengehörigen Sätze: „Und es ward so“, v. 7, und „Es wurde Abend“ usw., v. 8, trennt. Die Glossirung hat ferner die Trennung der Sätze: „Es wurde Abend“ usw., v. 8, und „Und es sah Gott, daß es gut war“ veranlaßt. Dabei folgt nicht gut, umgekehrt wie sonst: Gott sah, v. 10, nachdem es Abend geworden ist, v. 8. Unter ihrem Einflusse ist sogar: „Und es ward so“ wiederholt worden, v. 7. und v. 9. Der Befehl ist der Arbeitstag Gottes, und vollzieht sich im Anfange in dem Momente, da er gesprochen wird. Die Wasser werden in „Firmament“, weil mit ihm eins, als erschaffen genannt. „Scheiden“ setzt, wie

v. 4, nicht voraus, daß die oberen und unteren Wasser früher beisammen waren, sondern sagt, daß Gott jedem seinen Platz angewiesen habe.

1, 9. Die Wasser der Erde befinden sich bekanntlich nicht an Einem Orte, auch nicht in Einem Meere, und das wußte der Verfasser, der das Mittelmeer und das Rote Meer kannte. Nach v. 2 ist der Geist Gottes an den Wassern der Flut tätig, die nicht auf einmal zurückkehren, 8, 3, sondern, unter Mitwirkung der sich bekehrenden Gestraften, allmählich. In: Congregentur aquae, quae sub coelo sunt, in unum locum tritt die Herübernahme prophetischer Gedanken von der letzten Zeit besonders stark hervor. Die „Wasser" sind die bisherigen, die Völker, die zum Herrn zurückkehren. Diese sammeln sich — natürlich geistig — gegen das Ende, und ziehen nach dem, geistigen, Jerusalem, dem Einen Orte, und in Folge dessen erscheint „das Trockene", auf dem die Bäume, v. 11, das Paradies, wachsen. Die Wasser und das Trockene stehen also im Verhältnisse von Ursache und Wirkung zu einander. Jer. 3, 17 hat den Satz unter Beibehaltung des Verb. erklärt mit: congregabuntur ad eam (Ierusalem) omnes gentes. Derselbe Ged. Hos. 2, 2 (1, 11); 3, 5; Jes. 24, 14—16. In 7, 11 heißen diese Wasser „Quellen" — gemeint ist die 2, 6 genannte, die in demselben Sinne auch im Plural stehen kann, wie „Meere" und „Meer", oder „das Volk" als Gesamtheit und „die Völker" als dessen Teile — „der großen Tiefe", des Meeres. Der Sinn ist: Die unterdrückten Gerechten vollziehen in der Kraft Gottes das Gericht. Die Gitter des Himmels öffnen sich, d. h. die Wasser über dem Firmamente, die Geister, nehmen daran teil, wie die bösen Geister an der Sünde Mitschuld tragen, 6, 2. Es bedarf keines Beweises, daß in dem ganzen Abschnitte Kapp. 1—11 tehom, Tiefe, Meer, und Wasser dieselbe Bedeutung habe, da ein Unterschied nicht angedeutet ist. Apparere,

gesehen werden, will ein freudiges, sieghaftes Hervortreten andeuten. Der Gedanke ist derselbe wie nach der Flut 8, 5: apparuerunt cacumina montium: die Zeit der Not naht ihrem Ende. „Das Trockene“ ist die gestrafte, zur Rückkehr bereite Welt, Jes. 35, 7; 44, 3, und der Ged. wie 2, 5, wo ebenfalls zuerst das Trockene da ist, und dann das Paradies gepflanzt wird.

Die vv. 9. 10 sagen, daß die Strafe zu Ende geht, und „das Trockene“ die Gerechten, Staub 2, 7, erscheint, daß sie sich zum Siege emporarbeiten, und damit der Morgen anbricht.

1,11—13. An unserer Stelle erhält die Erde, deren Bewohner, den Auftrag, das im Folgenden Genannte hervorzubringen. Die Erklärung des Targum, daß das Paradies gemeint sei, kann als richtig angesehen werden. Nach 2, 8 wird es von Jahwe gepflanzt. Ein Widerspruch liegt darin nicht, da, wie bei jedem guten Werke, beide als Eine Ursache wirken. Mit Rücksicht auf u. St. nennt Jes. 60, 11 Israel germen plantationis eius (Domini), und braucht sogar das Wort „pflanzen“, aus 2, 8; ib. 15, 6 wird „Grünes“ vom großen Gerichte getroffen; ψ 23, 2 sind „Triften des Grünen“ die Weiden des Volkes; Jes. 40, 7 ist „Heu“, das gemähte Grüne, das gestrafte Volk. Die Art des Grünen usw. richtet sich nach der „Erde“, die es hervorbringt. Das damit gleichbedeutende עשב, Grünes, wird v. 29 dem Adam zur Speise gegeben, bei Jer. 14, 6 in der Strafzeit entzogen. Die Stelle ist im Prediger 2, 4—6 verwendet, und der (himmlische) Salomon als der Pflanzende genannt, womit der Bericht auf das Volk der meſſ. Zeit gedeutet wird: „Ich pflanzte mir Weingärten, ich schuf mir Gärten und Parke, und pflanzte darin Bäume von allerlei Frucht. Ich schuf mir Wasserteiche, zu bewässern damit Wald, sprossend Bäume“. Selbst einige Ausdrücke in 1, 11 und 2, 10 sind beibehalten: כל עץ und

להשקות. Ebenso ist C. C. 4, 12—15 die Braut, das Volk, die Quelle und der Garten, in dem überreiches Sprossen edler Gewächse und Bäume sich zeigt, und Jes. 61, 11 sagt, mit Beibehaltung der Ausdrücke des Schöpfungsberichtes, den er damit auf die messianische Zeit deutet: Sicut enim terra profert germen suum, et sicut hortus, 2, 8, semen suum germinat. Früchte nach seiner Art hervorbringen, sagt, daß Jeder im R. G. nach der Art der ihm verliehenen Gnade zu seinem und Anderer Heile arbeite, und daß ein Geschlecht in diesem Garten das folgende durch Lehre und Überlieferung der empfangenen Gnaden erzeuge. Der Befehl ist im Munde des Herrn etwas umständlich, es fehlen aber Anhaltspunkte, das etwa Frühere mit einiger Gewißheit wiederherzustellen. Sie sind als Worte des schreibenden Propheten, des Mundes des Herrn, zu verstehen. Die Ausführung des Befehls erfolgt v. 12. durch die Erde, deren Bewohner, gemäß dem Befehle v. 11.

1, 14—19. Da die Leuchten am Himmel wegen ihres Lichtes genannt werden, und denselben Zweck wie das Licht haben, nämlich den Tag und die Nacht zu scheiden, ist das vierte Tagewerk dem ersten gleich, und Erklärung dazu. „Sonne" ist ein gewöhnliches Bild für Gott, dann für den Messias, C. C. 6, 10 (9), und für sein mit ihm geeinigtes Volk, Apoc. 12, 1: Mulier amicta sole. Nach Jes. 49, 18 ist das Volk das Ehrenkleid der Mutter Sion. Gemeint ist der Messias, dessen Schöpfung als des zweiten Adams v. 26 erzählt. Die Zusammenstellung Pred. 12, 2 „Bevor finster wird die Sonne und das Licht, und der Mond und die Sterne" stellt das Licht, vv. 3—5, und Sonne, Mond und Sterne einander gleich, kombiniert richtig beide Stellen, und deutet sie auf geistige Verhältnisse, indem da gesagt wird: Bevor die Gnadenzeit aufhört, vgl. Komm. ü. d. Pred. z. d. St. Auch Esther I, 8 sind „Sonne und Licht" als gleichbedeutend verbunden,

und damit der erste und der vierte Tag als identisch erklärt. Das spricht dafür, daß das auch bei den anderen Tagen, und schließlich bei allen unter sich der Fall sein werde. „Zeichen“ ist nach Jes. 55, 13 der Knecht Jahwe's, insoferne er die Seinigen zum Siege um sich sammelt; tempora, festgesetzte Zeiten, wie die jährlich wiederkehrenden Feste, sind die im ewigen Rate Gottes bestimmten Fristen, wie lange die Feinde Macht haben sollen. Diese Leuchten im Firmamente des Himmels, im Himmel, schaffen den Sieg, und lassen, wenn die Sünde das notwendig macht, die Bedrängnis zu. Dasselbe sagt „Tage“ und „Jahre“, denn es sind damit — beide bedeuten dasselbe —, die Perioden des Verlaufes der Geschichte gemeint. Sinn: Sonne und Mond, d. h. die durch dieselben bildlich Bezeichneten, beherrschen die Welt. Da diese in ihnen besteht, ist gesagt, daß sie machtvoll in allen Verhältnissen ihr Wesen zur Geltung bringen. Sie sind nach v. 15 ihr eigenes Licht, indem sie die Erde, deren Bewohner, erleuchten, ihnen Hilfe und Sieg verleihen.

1, 16—18 beschreiben die Ausführung. Et factum est ita, v. 15, bezieht sich auf den Anfang dieser Schöpfung, nicht auf deren Ausbau bis zum Ende. Das große Licht ist die Sonne, der messianische Gott, der den „Tag“ schafft, die Zeit der fruchtbaren Arbeit im Garten Gottes; das kleine der Mond. „Sterne“ kommt, wie wenn es später beigefügt worden wäre, nach, ist aber durch Dt. 4, 19 als ursprünglich empfohlen. Bei Jes. 24, 23 werden nur Sonne und Mond genannt. Da es sich um die Herrschaft in der Nacht handelt, bleibt der Sinn derselbe. Nach C. C. 6, 10 (9) ist die Braut, das gerechte Volk, der Mond. Nach Dan. 8, 10; 12, 3 sind die Heiligen und Lehrer Sterne, wonach Mond und Sterne dieselbe Bedeutung haben, ψ 8, 4. Der heidnische Gegensatz ist: „Sonne, Mond und das Heer des Himmels“ = Baal, Astarte

und die übrigen Götter. Die Herrschaft von Sonne und Mond ist eine verschiedene: Die Sonne bewirkt den Tag, der Mond, der zudem sein Licht nicht aus sich hat, mildert das Dunkel der Nacht, schafft sie aber nicht. Den Sinn erklärt das HL. Da verläßt der Bräutigam am Abende die Braut, 2, 17, ihre Sonne geht unter, Jer. 15, 9; Jes. 60, 20, und sie kämpft ihren Kampf scheinbar allein „in den Nächten", in Wirklichkeit, wie der Mond sein Licht von der Sonne hat „gestützt auf den Geliebten", ib. 8, 5.

1, 17. „Und gab, Vulg. posuit, sie an die Feste des Himmels" sagt nicht, daß Gott sie erst schuf und dann dahin versetzte, sondern die Darstellung ist anschaulich beschreibend. Ebenso hat 2, 15: Tulit ergo D. hominem, et posuit eum in paradiso nicht den Sinn, daß Adam außerhalb des Paradieses erschaffen, und dann dahin versetzt wurde. Das ist auch in sich nicht möglich, weil Adam im Augenblicke seiner Erschaffung übernatürlich ausgestattet wurde, also im Paradiese ist, und weil dieses aus ihm selbst mit den Seinen besteht. v. 17[b] wiederholt einen Teil von v. 15; und v. 18 solche von v. 14 und v. 16. Die Aufgabe der Leuchten am Himmel wird sechsmal, von v. 14 — v. 19, ausgesprochen, gewiß mit Rücksicht auf das Sechstagewerk, um zu sagen, daß die Arbeit dieser Gestirne sich über die ganze Zeit der übernatürlichen Schöpfung erstrecke. Ursprünglich ist diese Umständlichkeit kaum. Die Trennung der Refrainsätze spricht für die Einschaltung von v. 16 — v. 18[a].

1, 20—25. Das fünfte Tagewerk ergänzt das zweite, indem es in v. 20 die Entstehung der Wassertiere beschreibt. Was für die Pflanzen die Erde, das ist für die Fische das Wasser, und ihr Wesen ist durch das Wesen des Wassers, ihres Lebensgrundes, bestimmt. Wasser und Fische sind verschiedene Bilder für das Volk des Herrn, also gleichbedeutend.

Was sich im Wasser regt, erhält dieselbe wesentliche Eigenschaft wie Adam 2, 7, der durch den Hauch Gottes zur anima vivens wird. Viventes heißen Tob. 13, 4 u. ö., ohne Zweifel auf Grund der Schöpfungsgeschichte, die Gerechten, die den Geist, Odem, des lebendigen Gottes haben. Unsere Stelle ist von Ez. 47, 9 im messianischen Sinne gedeutet: Et omnis anima vivens, quae serpit, quocunque venerit torrens (der vom Tempel ausgehende Strom); vivet et erunt pisces satis multae. Auf Grund der Verse ist der Fisch ein bekanntes christliches Symbol, und kommt öfter in eschatologischen Beschreibungen als Bild des Volkes vor, Hos. 4, 3; Ez. 38, 20, und ebenso die Vögel, Hos. 2, 20 (18). Die Nennung der letzteren scheint im zweiten Tagewerk nicht vorbereitet, indem die Luft nicht erwähnt ist. Zudem wird als ihr Entstehungsgrund super terram, vv. 11. 17. 28. 29, angegeben. Vielleicht hielt man die Luft für eine Art von Wasser über dem Lande, weil sich die Vögel frei in ihr bewegen wie die Fische im Wasser.

1, 22. Die Fische und die Vögel erhalten den Segen Adam's mit Ausnahme der Herrschaft. Zahlreiches Volk ist Merkmal des messianischen Reiches. Der v. schiebt sich zwischen die zusammengehörigen Schlußsätze, und wird, im richtigen Verständnisse des Ganzen, nach v. 28ª gebildet sein.

1, 24. Anders wie bei den Propheten, wo die Tiere des Landes neben den Fischen und Vögeln erscheinen, wird ihre Erschaffung dem Tage der Schöpfung des Menschen zugeteilt. Es entspricht dem Begriffe „Tag" in u. Kap., der da nur anderer Ausdruck für das Werk ist, nicht, wenn zwei Werke auf Einen Tag fallen. Das aber ist der Fall, wenn die Tiere des Landes und der Mensch an demselben Tage erschaffen sind. Auch wird vv. 9. 10, bei dem zweiten Tagewerke, zu dem das fünfte Erklärung und Ergänzung ist, „das Trockene" genannt, und es muß so erwartet werden, daß die

Tiere des Landes am gleichen Tage mit den Fischen erschaffen werden. Mit Wahrscheinlichkeit sind deshalb vv. 24. 25 zum Vorausgehenden zu ziehen. Eine gewisse Unordnung verrät, daß: Et factum est ita bei der jetzigen Bestimmung des fünften Tages fehlt, dagegen beim sechsten Tage zweimal steht, vv. 24. 30, und daß Et vidit Deus etc., mag man die vv. zum Vorausgehenden oder zum Folgenden ziehen, zweimal vorkommt.

1, 26—31. Wie ist der vielbesprochene Plural „Laßt uns den Menschen erschaffen“ zu erklären? 11, 7 und Jes. 6, 8 können kaum in Betracht kommen, weil der Herr da als von seinem himmlischen Rate umgeben, und dieser als mitwirkend zu denken ist, während hier eine Mitwirkung, weil Gott allein der Schöpfer ist, wegfällt. Bei Job 38, 7 sind „die Söhne Gottes“ bewundernde Zuschauer bei der Schöpfung. Auf etwas besonders Wichtiges, über das bisherige Hinausgehendes, weist die feierliche Selbstermahnung. Bisher wurde aber unter verschiedenen Bildern die Schöpfung der Engel und der Menschen erzählt. Man könnte annehmen, die Rede sei kommunikativ, und bedeute keine Mitwirkung. Auch ist denkbar, die Weise, den Anfang mit dem Ende zu beschreiben, setze sich fort. Bei diesem aber wirken die Engel mit. Allein das entspricht der Höhe der Stimmung nicht. Daß Elohim, was jedoch selten vorkommt, als Plural behandelt sei „Ich will den M. erschaffen“, ist deshalb nicht anzunehmen, weil das sonst im Kap. nicht geschieht. Gunkel, Genesis, sagt „Die frühere Erklärung, die hier eine Anspielung auf die Trinität sieht, kann nicht mehr in Betracht kommen.“ Der Zohar vertritt jedoch diese Annahme, die, wenn unsere Hypothese, daß die übernatürliche Schöpfung den Gegenstand des Kap. bilde, richtig ist, nicht von vorne herein abgelehnt werden kann, weil dabei die Trinität erschaffend tätig ist. Nach v. 2 schwebt der Geist

Gottes über den Wassern, was ein Wirken desselben sagen will, und in vv. 9. 10 zeigt sich die Wirkung davon. Der Geist wirkt also bei dieser Schöpfung mit, wie das bei dem Wirken des Messias prophetisch gesagt wird, Jes. 11, 2. In diesem Sinne spricht der Knecht Jahwe's bei Jes. 48, 16 von sich: et nunc Dominus Deus misit me et spiritus (um?) ejus; und Jes. 61, 1: Spiritus Domini super me, eo quod D. unxerit me. Ziemlich erkennbar sind da drei gemeinschaftlich Wirkende angedeutet. Bei den Propheten wird der Messias, wie in den angeführten Stellen, von Jahwe unterschieden, wenn er als Gottmituns erscheint, Jes. 9, 7(6), oft aber nicht, Jer. 23, 6: Jahwe ist unsere Gerechtigkeit (Sieg, Sieger). Wenn der Plural Faciamus auf die Trinität deutet, liegt der Beweis vor, daß die übernatürliche Schöpfung gemeint sei, da sie nur bei dieser wirkt, und da alles nach u. K. Erschaffene einerlei Art ist. „In unserem Bilde, nach unserem Gleichnisse." — Daher stammt das bekannte *ὅμοιος* —. ב und כ sind gleichbedeutend. Die Verbindung der zwei synonymen Begriffe, v. 27 steht nur Einer, soll die vollkommene Gleichheit hervorheben. Der Sprechende und der Angeredete sind das Modell, nach dem Adam erschaffen werden soll, und auch dem Wesen nach soll er so gleich sein, wie der Sohn dem Vater. אדם, adam, ist von דמה mit Aleph prosthet. abgeleitet, wie seine Nebeneinanderstellung mit דמות hier und 5, 3 bezeugt. Sichtlich ist es dem Redenden darum zu tun, die völlige Gleichheit Adam's mit Elohim auszusprechen. Das ist aber bei dem Menschen nicht möglich, ja gerade dieser Anspruch wird ihm verboten; dagegen bei dem zweiten Adam, und ist deshalb damit die Erschaffung dieses angekündigt. Da dieser Sohn des ersten, und der zweite der Schöpfer des ersten, und seines Volkes ist, müssen beide zu gleicher Zeit, der zweite in dem ersten, erschaffen sein, und ist, wenn in dieser Beziehung der Eine genannt wird, der andere mitver-

standen. Bei der Beschreibung der Schöpfung Adam's ist besonders bemerkbar, daß der Anfang mit dem von den Propheten beschriebenen Ende, dem Neuen Bunde, dargestellt wird. Der zweite Adam ist erst in der Zeit Fleisch, Mensch, geworden. Der Gedanke ist wie bei Jes. 7, 14, wo der Immanuel, der Erlöser, eben geboren wird, und in K. 8 sein Volk rettet. Er wird in und mit dem ersten Adam erschaffen, weil eins mit ihm, wie der Emmanuel zur Zeit des Jesaias, und zu jeder Zeit geboren wird, weil er Eine Person mit seinem Volke ist. Deshalb ist der Knecht Jahwe's bei Jesaias in demselben Sinne bald der Messias, 42, 1 im mass. Texte; 50, 10, bald sein Volk, 41, 8; 42, 19 u. ö. — Die Darstellung ist, der schematischen Form des Kap. entsprechend, summarisch; in Kap. 2 erfolgt die Schöpfung des Weibes später als die des Mannes. Adam soll über die am fünften und sechsten Tage erschaffenen Lebewesen herrschen, d. h. über die Angehörigen des Reiches Gottes. Weib ist für den zweiten Adam das Volk, wie im Hohenliede. In der Prophetie erscheint der Messias als Herrscher, der zwar erst in der messianischen Zeit hervortritt, der aber vom Anfange an wirkt: der erste Gerechte ist schon sein Werk. Mich. 5, 1(2) . . . Dominator in Israel, et egressus (Auszug zum siegreichen Wirken) ejus ab initio, 1, 1, a diebus aeternitatis. Es wird also auch nach dieser Zweckbestimmung zunächst der Herrscher der Völker als erschaffen beschrieben, obgleich seine Schöpfung nur in der des ersten Adam erfolgt.

1, 28. Ein Hinweis auf ihre Identität ist darin zu erkennen, daß mit Ausnahme der Herrschaft, der Segen, den v. 22 die Fische und die Vögel empfangen, jetzt dem Menschen gegeben wird. replete terram erklärt Jesaia 45, 18 von der messianischen Zeit: non in vanum (tohu) creavit eam (terram); ut habitaretur, formavit eam. Da das Reich der Offenbarung den Gegenstand der Rede bildet, und „Erde" dieses be-

deutet, kann „unterwerfet sie", das nur in Bezug auf Lebewesen vorkommt, sich nicht auf die Dienstbarmachung der Naturkräfte beziehen. Der Plural „unterwerfet" steht mit Bezug darauf, daß der Herr in der Welt nur in und mit den Seinen wirkt. Die Herrschaft des Messias wird oft eine gewalttätige genannt, ψ 2, 8. 9 — auch Wahrheit und Gerechtigkeit sind eine Macht, ψ 45, 5. Wenn vom meſſ. Reiche die Rede ist, müssen die Früchte, die Adam zum Essen angewiesen werden, damit gleicher, geistiger, Art sein. Gemeint sind die der Bäume des Paradieses, 2, 16, die v. 11 erschaffen wurden. Diesen Garten hat Adam zu bauen und zu hüten, wie die Braut im Hohenliede, 1, 6(5); 8, 12, und die von ihm da erzielten Früchte sind seine Speise, er „ißt die Frucht seiner Hände". In diesem Sinne sagt der Pred. 6, 7: Alles Mühen des Menschen (haadam) ist für seinen Mund, d. h. seine Werke sind seine Speise. Der in Rede stehende Adam ist durchaus der zweite; der notwendig zu ihm gehörende erste wird nicht ausdrücklich erwähnt. Seine Schöpfung ist auch in den fünf vorausgehenden Tagewerken beschrieben, denn das da erschaffene Volk muß einen Vater haben. Diese Annahme ist nach der Anlage der Erzählung selbstverständlich, da ja nicht Geschichte vorliegt, sondern spekulative Theologie. Personennamen können erst genannt werden, wo die Darstellung aus der gelehrten theologischen, prophetischen Konstruktion in Geschichte übergeht; und das scheint erst gegen Ende der Liste der Söhne Sem's, Kap. 11, der Fall zu sein. Der Anfang derselben ist noch nicht historisch, wie der erste Name Arphaxad = Stadt der Chaldäer, zum HL. 4, 4, beweist. Da die Bäume Bild des Volkes, und deren Früchte von dessen Taten sind, sind diese die gemeinte Speise. Wie sonst öfter, gibt das HL. die Erklärung dazu. Da werden 4, 13—14 die Früchte des Gartens, der Braut, beschrieben, und 5, 1 der Bräutigam

und seine Freunde eingeladen, diese Früchte zu essen und zu trinken, und davon trunken zu werden; und ebenso übergibt ib. 7, 13(12) die Braut sich und ihre Früchte dem Geliebten. In und mit diesem aber erhalten die Gerechten, das Volk des zweiten Adam, weil sie mit ihm Eine Person sind, Komm. ü. Esth. S. XXXVI. XXXVIII. Anm., dieselbe Speise, wie weiter die eben erwähnte Stelle HL. 5, 1 beweist, wo mit dem Bräutigam dessen Freunde eingeladen werden. Der Gedanke ist der nicht seltene, daß die Werke der Gerechten nicht nur ihnen, sondern auch denen, die in geistiger Gemeinschaft mit ihnen stehen, zugutekommen. Deswegen erhalten in v. 30 die Tiere des Feldes dasselbe zur Speise. Die Fische werden übergangen wegen der Konzinnität der bildlichen Rede, und weil nach v. 29 der Ertrag des Gartens, der arida, zur Speise angewiesen wird. Aus demselben Grunde wird den Pflanzen und den Bäumen, obgleich sie dieselbe bildliche Bedeutung haben, wie die Tiere, keine Nahrung zugewiesen. In 9, 3 erhalten die Menschen auch die Tiere zur Speise. Da diese nur anderes Bild für dieselbe Idee wie die Früchte der Bäume sind, liegt darin kein Unterschied gegen unsere Stelle. Das Urteil über das Werk des sechsten Tages „sehr gut" ist nur gerechtfertigt, wenn etwas das bisher Erschaffene Überragendes als erschaffen beschrieben ist. Daß nur über dieses Werk geurteilt werden will, nicht ein Rückblick auf das Ganze vorliegt, geht daraus hervor, daß nachher erst der Bericht über den letzten Schöpfungstag schließt: „Und es wurde Abend" u. s. w. Der Text von v. 24 an ist, ähnlich den vorausgehenden umständlich wiederholend und erklärend, und unterliegt deshalb kritischen Bedenken.

Die Erklärung hat ergeben, daß das Sechstagewerk aus zwei Gruppen zu je drei Werken besteht, und daß die zweite ergänzende Erklärung zu der ersten ist. Man wird aber daraus

nicht schließen dürfen, daß ursprünglich nur drei Werke genannt waren, da die Sechszahl wohl zu der Symbolik des Verfassers gehört. Wichtig scheint, daß auch das HL., das die Geschichte des N. G. wie unser Kap. beschreibt, in seiner jetzigen Gestalt ebenso aus drei Paaren von Darstellungen desselben Gedankens besteht, Komment. S. XVII. Bei den vielen Berührungen desselben mit der Schöpfungsgeschichte, kann man annehmen, daß diese Ordnung mit Rücksicht auf diese angenommen wurde. Da im HL. das N. G., namentlich im N. Testamente, den Gegenstand der Beschreibung bildet, ist gewiß, daß sein Verfasser, oder seine Verfasser, Kap. 1 der Genesis von der messianischen Schöpfung verstanden. Wie die erwähnten Parallelstellen lehren, besteht volle Übereinstimmung zwischen Jesaias und der messianischen Auffassung des Kap., und nicht minder ist das in den Psalmen der Fall, sodaß diese an einer großen Zahl von Stellen ohne das rechte Verständnis des Kap. nicht recht verstanden werden können. Daß der Name Logos auf dem Kap. ruht, ist schon bemerkt. Es wurde viel darüber geschrieben, woher der Name „Menschensohn", den sich der Herr gibt, stamme, und was er bedeuten solle. Da der Prediger vielfach auf u. Kap. Bezug nimmt, kann man annehmen, daß das auch bei adam, einem der wichtigsten Begriffe bei ihm, geschehen ist. Mit adam, womit ben-adam, Menschensohn, bei ihm wechselt, wird ib. 6, 7. 8 „der Weise", Kohelet, der meſſ. Gott, gleichgesetzt, und 3, 9, sicher mit Beziehung auf v. 26, unter Beibehaltung des Wortes עשׂה, Kohelet, der himmlische Salomo, der Schaffende, Erschaffende genannt. Der Herr bezeichnet sich also mit „Menschensohn", und zwar mit Beziehung auf u. Kap. und auf den Prediger, als den Schöpfer des Gottesreiches und als den verheißenen Erlöser.

2, 1—3 geben einen Rückblick auf Kap. 1. Wenn die Schöpfung, die da berichtet wird, die übernatürliche ist, kann natürlich, da sie

eine einzige und unteilbare ist, nicht von sechs Werken, oder von 6×24 Stunden gesprochen sein. Die erste Schöpfung, ihr Anfang, nimmt soviel „Zeit" in Anspruch, als das Schöpferwort zum Aussprechen notwendig hat. Sie erfolgt im Augenblicke. Die Entwicklung des erschaffenen Werkes aber füllt die Zeit vom Anfange bis zum Ende. Die sechs Tage können das Eine Werk nach seinen verschiedenen Eigenschaften und Beziehungen, und auch den geschichtlichen Verlauf dieses mit Einem Schöpfungsakte erstandenen Werkes darstellen. Letzteres scheinen LXX in v. 3ᵇ mit der Übersetzung .. ἔργων .. ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι anzudeuten, womit in trefflicher Erklärung das in Kap. 1 Erzählte der Anfang der Schöpfung genannt wird. Demnach kann mit „ruhen" nicht der letzte Tag der irdischen Woche angedeutet sein. Wenn die Schöpfungswoche als Vorbild und Grund der Woche angegeben wird, Ex. 20, 89. 11: „Sechs Tage magst du arbeiten u. s. w., denn in sechs Tagen schuf Gott den Himmel und die Erde und alles, was in ihnen ist, und ruhte am siebenten Tag", so ist das eine Akkommodation an die Form der Darstellung, und insofern auch historisch, als in der Sechszahl als symbolischer der Verlauf der Geschichte des R. G. dargestellt ist: dieser wirkt formgebend auf den Anfang. Da Gott während des ganzen Bestandes seiner übernatürlichen Schöpfung mit den Seinen am Werke ist, kann nur die Ruhe nach dem Abschlusse ihrer Geschichte, die in der Ewigkeit, gemeint sein, wann auch „Israel in seine Ruhe eingeht", Jer. 31, 2. „Ruhen" ist also nicht „ausruhen", sondern „aufhören" zu schaffen. Von einem Anthropomorphismus, den man darin finden wollte, ist nicht die Rede. Für „am siebenten Tage" haben LXX. Samarit. Pesch. „am sechsten". Der Sinn bleibt dabei unverändert, weil genau die Grenze zwischen dem letzten Schöpfungstage, oder -werke, und der Ruhe angegeben werden will, so daß man, da diese Grenze keinen Namen hat, sie nach der vorausgehenden und nach der

folgenden Zahl benennen kann. In diesem Sinne sagt Hos. 6,3: Vivificabit nos post duos dies et in die tertia suscitabit nos. Die Leidenszeit Israels dauert nach einem rabbinischen Spruche nicht über drei Tage, Komm. ü. Esther und Susanna, S. 146, nach dem bis an den Anfang hinaufwirkenden dreitägigen Aufenthalte des Herrn in der Unterwelt, und wegen seiner Einheit mit seinem Volke. In Bel und Drache v. 31 ist Daniel sechs Tage in der Löwengrube, während der König am siebenten zu seiner Befreiung erscheint, v. 40. Die vv. 1. 2 sprechen dreimal denselben Gedanken aus: eine Darstellungsweise, die in den BB. Esther und besonders Judith gewöhnlich ist. Auch in der Anlage der Kapp. 1—11 findet sich das: Kapp. 1—3: Schöpfung, Sünde, Vertreibung aus dem Paradiese Kapp. 4—8: Patriarchengeschichte, Abfall, Flut; Kapp. 9—11: Segen, Turmbau von Babel, Zerstreuung. Wenn vv. 1. 2 wegfielen, würde der Bericht nichts vermissen lassen. v. 3 schließt sich gut an 1, 31 an. Mit „segnen“, 1, 22. 28, will gesagt werden, daß der Herr diesen Tag überaus reich ausstattete. לעשׂות steht gerne, wohl mit Rücksicht auf u. St., vom Wirken Gottes in seinem Reiche, Joel 2, 20. 21. Die Schöpfungsgeschichte des Kap. 1 wird, mit Ausnahme von 5, 1—2 und 9, 1—7, die da dem Zusammenhange nicht angehören, und wohl nach ihr, zum Teile erklärend, 5, 1—2, um nach der Einfügung von Kap. 4 die Verbindung mit Kap. 3 herzustellen, entstanden, im Folgenden nicht berücksichtigt. Ob daraus zu schließen ist, daß das Kap. später hinzukam, oder ob eine schöne prophetische Darstellung der Schöpfung erhalten werden wollte, läßt sich nicht bestimmen. Gewiß ist, daß in den folgenden Kapp. sich sein Prinzip fortsetzt, den Anfang auf Grund des Endes zu beschreiben, sodaß es in der Erzählung, wie eine feierliche Inhaltsangabe, am Anfange vollkommen passend steht.

2, 4 gehört in seiner jetzigen Fassung zum Vorausgehenden. Es könnte damit die Weise nachgeahmt oder vorgezeichnet sein, die namentlich bei Jesaias gewöhnlich ist, daß man den Anfang eines Stückes, wörtlich oder gedächtnismäßig, am Ende wiederholte, um damit den Schluß anzugeben. Allein so stünden wir vor einer unerklärbaren Besonderheit, denn sonst überall steht: Istae sunt generationes am Anfange einer Periode, 5, 1, 6, 9 u. s. w. Da der v. von quando creata sunt an in schwerfälliger Form den Gedanken von v. 1 wiederholt, die vv. 1—4 aber inhaltlich kein Stück der Darstellung bilden, ist nur Istae sunt generationes coeli et terrae für ursprünglich zu halten, und war früher Ueberschrift. Doch ist schon „quando creata sunt. In die“ in 5, 2, auf Adam angewendet, wiederholt: in die quo creati sunt.

2, 5—15. v. 5 entspricht 1, 2, indem die Erde als Chaos, menschenleer, beschrieben wird. Der v. sagt das damit, daß die Pflanzenwelt, deren Schöpfung 1, 11 beschreibt, das Paradies, die Menschen, noch nicht erschaffen war. Diese bedarf zu ihrem Gedeihen, indem die Beschreibung das Bild vom Garten festhält, des Regens, Wassers, der Gnaden und Gaben Gottes, und der Arbeit des Menschen, v. 15. Da jedes der Werke in Kap. 1 die ganze Schöpfung darstellt, ist der Sinn, daß noch nichts erschaffen war. Die physische Erde wird nicht genannt, ist aber als vorhanden vorausgesetzt, da das Folgende, wenn auch geistiger Art, einen irdischen Schauplatz, von dem die bildliche Rede entlehnt ist, zur Bedingung hat.

2, 6. Man möchte nach v. 5 erwarten, es werde jetzt gesagt, der Herr habe den Regen geschickt. Statt dessen steigt עֵד von der Erde auf. Das Wort hängt mit עוד, Fortdauer, zusammen, und will eine immer fließende Quelle benennen. Als Gnadenquelle wird sie in der auf unsere Erzählung sich beziehenden, und sie damit geistig deutenden Stelle in Esth.

I, 7 beschrieben: „Aus kleiner Quelle wurde viel Wasser, ein großer Strom". Da die von dieser Quelle Berührten selbst wieder Wasser, Gerechte, werden, wächst dieses Wasser in seinem Verlaufe immer mehr d. h. es nimmt immer mehr Volk in sich auf. Das lehrt die zweite Vershälfte ausdrücklich, indem da gesagt wird, daß diese Quelle die ganze Erde bewässere. Sie tut dasselbe und ist eins mit dem Paradiesesstrome v. 10. Daraus folgt, daß „die ganze Erde" und das „Paradies" dasselbe sind. Die Quelle entsteht aus der Erde, deren Bewohnern, die mit Hilfe des Herrn, von dem nach v. 5 der Regen, das Wasser, die Quelle, kommt, sich zur Rückkehr aufmachen — eine weitere Uebertragung der Vorgänge der letzten Zeit in den Anfang. Die Reihenfolge des Erschaffenen ist anders wie in K. 1: Zuerst der Mensch, dann das Paradies, zuletzt die Tiere. Da es sich von selbst versteht, daß der Hagiograph K. 1 kannte, und daß er nichts diesem Widersprechendes sagen wollte, ist diese Verschiedenheit, die lehrt, daß sämtliche Werke nur verschiedene Darstellungen eines einzigen sind, Absicht.

2, 7. „Staub" könnte sagen, daß Adam aus der ausgetrockneten Erde, v. 5, gebildet wurde. Das Wort ist nach 3, 19 gleichbedeutend mit der „Erde", auf der nach v. 11 die mit ihr wesensgleichen Pflanzen des Paradieses wachsen. „Von der Erde" ist beschreibend, um den Begriff „Staub", wie Pred. 12, 7 der Leib genannt wird, hervorzuheben. Adam empfängt den Odem Gottes und atmet denselben, hat das Leben des lebendigen Gottes in sich. Da auch „die Tiere" animae viventes sind, werden sie ebenso erschaffen sein. In C. C. 1, 2 (1) empfängt die Braut die Gnade des Königs (Gottes) durch den Kuß, der nur andere Bezeichnung für „Odem, Hauch", ist. — In 1, 26 wird unmittelbar die Schöpfung des zweiten Adam beschrieben. Da aber der erste und der zweite nicht getrennt

werden können, ist, wie schon bemerkt, die des ersten mitgemeint. An u. St. tritt die Schöpfung des ersten in den Vordergrund, und wird im Folgenden fortgefahren, wie wenn es der zweite wäre. In K. 3 tritt der erste Adam und sein Weib hervor, jedoch so, daß der zweite und sein Weib engstens mit ihm zusammenhängt, und gegen Ende gemeint ist.

2, 8. „pflanzen" wird, gewiß mit Rücksicht auf u. St., prophetisch oft von Israel gebraucht, ψ 80(79), 16, und damit die Art des Paradieses bestimmt. Da Adam selbst ein Baum des Paradieses ist, muß er da erschaffen sein. Seine Versetzung dahin sagt also nur, daß er zum Herrn und Pfleger desselben bestellt wurde. Damit tritt wieder der zweite Adam in den Vordergrund, der Baum in Mitte des Paradieses. מקדם ist örtlich zu verstehen. Von Osten, weil die Sonne, sein Symbol, von da erscheint, kommt nach den Propheten der Erlöser, Jes. 41, 2; 46, 11. Er ist das Paradies, und bleibt deshalb auch nach der Sünde da. In dem Osten, wo der Herr ist, nicht im geographischen Osten, muß also auch das Paradies sein. LXX richtig: *κατὰ ἀνατολάς*, Vulg. falsch: a principio — mit Rücksicht auf 1, 1. Der v. wird in v. 15 dem Sinne nach wiederholt. Da es nicht selten in der Schrift ist, daß Glossen, Einschaltungen, dadurch kenntlich gemacht werden, daß die Stellen, nach denen sie folgen, an ihrem Ende wiederkehren, unterliegen vv. 9—14 kritischem Verdachte.

2, 9 ist aus vv. 15. 17; 3, 3. 6 zusammengestellt.

2, 10—14. Die v. 6 aus der Erde aufsteigende, zum Strome werdende Quelle wird in ihrer Wirkung beschrieben. „Sich teilen" will nicht sagen, daß die Quelle außerhalb des Paradieses — das zudem Name der ganzen Erde ist — sich in vier Ströme geteilt habe, sondern der Eine Strom heißt ein viergeteilter, weil er die vier Enden der Erde, die ganze Erde, durchströmt. Nach Pred. 1, 7, wo das Bild, aus u.

St. entlehnt, angewendet wird, sind es die geistige Erde bedeckende, nicht in ihren Betten fließende Ströme, Wasser, weshalb sie 1, 10 „Meer“ heißen. Der Pred., der als Weisheitslehrer vom messianischen Reiche spricht, hat aus u. St. selbst die verba הלך, v. 14, und סבב, vv. 11. 13, umkreisen, in seinen Machtbereich ziehen, ib. 1, 6, beibehalten. Da die Flüsse mit der Quelle identisch sind, kann man erwarten, daß sie in ihren Namen Eigenschaften derselben ausdrücken werden. פישון, Pischon, ist von פוש, aufspringen, abzuleiten, aufspringende Quelle; גיחון, Gichon, von גיח, hervorquellen; חדקל, Tigris, Pfeil, pfeilschnell fließendes Wasser, wie dieses Wasser auch C. C. 4, 15 beschrieben wird, weil alles im R. G. sich rasch vollzieht. „Phrat“, Euphrat, soll „der sich ausbreitende“ bedeuten, was entspricht, da dieser Strom die Erde bedeckt. Es ist nur Ein Strom, Meer, der nach vier Eigenschaften beschrieben wird. Demnach müssen auch die Länder, deren Namen nicht durchaus verständlich sind, das Eine messianische Land bedeuten. Gold, dem die Eigenschaft der Schöpfungswerke „gut“ beigelegt wird, und Edelstein sind bekannte Bilder für Gott und die Gerechten. Der Sinn ist also, daß unter dem Wirken des Paradiesesstromes die geistige Erde reiche Früchte bringe.

2, 15 erhält Adam den Auftrag, wie ihn die Braut im HL. hat: den Garten zu bebauen und zu bewachen, C. C. 1, 6(5); 8, 11, für das Volk des Herrn zu sorgen, und sich selbst dabei zu vervollkommnen.

2, 17. Der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen, an welchem Adam und Eva die Probe bestehen müssen, ob sie sich für Gott oder gegen Ihn entscheiden, derselbe der in der Mitte des Gartens steht, ist der zweite Adam, der messianische Gott. Diesem wollen Eva und Adam 3, 6, gleich sein. Hier sind der zweite und der erste Adam deutlich geschieden, wie

in Fortsetzung davon in K. 3, während sie bis zum Ende des Kap. wieder als Einheit behandelt werden.

2, 18. Non est bonum blickt auf K. 1: „Es sah Elohim, daß es gut war" zurück, und sagt deshalb, daß Adam allein den Zweck der Schöpfung nicht erreichen könne. Wieder gibt der Pred. 4, 9—12 die Erklärung. Danach vermag Einer, der messianische Gott, im N. G. nichts, sondern bedarf des zweiten, des mitwirkenden Menschen. Diese Hilfe ist für den zweiten Adam die Menschheit, sein Volk, im HL. Braut genannt. Sie muß Adam gleich sein, weil nur die aus gleichwertiger Wurzel erwachsene gute Tat einheitlich und möglich ist. Deswegen muß der Mensch, um verdienstlich mit der Gnade, mit Gott, arbeiten zu können, übernatürlich begabt sein.

2, 19. 3, 1, wo die Schlange klüger als alle Tiere des Feldes genannt wird, verlangt, da sonst von klugen Tieren nichts gesagt ist, daß auf 2, 19 zurückgewiesen sei, und weiter, daß sie an Adam versucht haben, was der Schlange bei Eva gelang. Erklärend ist Mark. 1, 13, wo mit sichtlicher Rücksicht auf u. St. vom Herrn während seiner vierzigtägigen Fasten gesagt ist: *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων*, und wo zuletzt Satan selbst erscheint, um zu erreichen, was „die Tiere" nicht erreichten. Die Versuchung, die als schweres geistiges Ringen zu verstehen ist, dauert so lange, bis der Herr den Namen Satan „nennt", womit derselbe besiegt ist. Nachdem der Herr gesagt hatte: Adae non inveniebatur adjutor similis ejus, boten sich die bösen Geister als solchen an, drängten sich auf. Wozu Adam verführt werden sollte, geht aus 3, 5 b hervor: Die Menschen sollen sich Gott gleich achten, sich gegen Ihn auflehnen, und, weil sie doch einen Herrn haben müssen, die Schlange als solchen anerkennen. Das Verhältnis wird im B. Judith 11, 23 (21) beschrieben. Da wird der Judith, dem messianischen Volke, von Olophernes, dem Antichrist, versprochen, wenn sie ihm ihr Volk

ausliefere, werde sie im Hause Nabuchodonosors groß sein, und ihr Name auf der ganzen Erde genannt werden, d. h. er werde ihr das alles geben. Die Versuchung wendet sich zunächst nach der Stelle bei Markus an den zweiten Adam, mit dem aber der erste nach K. 3, als mitbeteiligt zu denken ist. Als Lohn erhält Adam den Schlaf. Hiezu gibt der Pred., der so oft auf den Schöpfungsbericht Rücksicht nimmt, das Verständnis in 5, 2:

Es kommt der Traum für (als Lohn für) viel Mühsal.
Aber das Geschrei des Toren ist bei vielen Worten.

Ib. v. 11 wird „Schlaf" für „Traum" genannt. Der Traum, Schlaf, ist demnach der Lohn der Arbeit des Gerechten. Dieser Gebrauch des Wortes findet sich in Judith 12, 5 4), in C. C 7, 10 (9), wo „Schlafende" mit „Gerechtigkeit" parallel steht, und in den Psalmen. Dieser Schlaf ist der prophetische, ein verständnisvolles Aufgehen in Gottes Willen in physisch wachem Zustande. Adam verdient sich sein Weib, wie Christus die Kirche. Die Beziehung, welche die Liturgie in der Stelle auf Christus findet, ist treffende Erklärung. „Eine von den Seiten" erklärt sich durch die bereits gegebene Bedeutung von Einer, Eine, und durch Stellen wie „Eine von den Städten", das in Jud. 6, 7 das da oftgenannte Bethulia, in Dt. 13, 12 und ö., Jerusalem als bekannte heilige Stadt bezeichnet, und Dt. 12, 14, wo mit Rücksicht auf Gen. 49, 10 mit „Einer der Stämme" nur Juda, der auserwählte Stamm, gemeint sein kann. „Eine von den Seiten" ist „die Seite", bei welcher die Tiere den Angriff versuchten; צלע, *πλευρά*, Seite, Rippe, kommt bei Jer. 20, 10, wo es LXX mit *ἐπίνοια* (böser) Gedanke, Vorhaben, geben, *ψ* 35, 15; 38, 18, im Sinne von Fehltritt vor. In Jud. 6, 6 sagt Olophernes zu Achior, dem Fürsten der Gerechten: „Das Eisen meines Volkes wird durchdringen *τὰς πλευράς σου*, und meint damit dessen Abfall von ihm, dem

vorgeblichen Gotte. Der Satz sagt also, daß die Neigung oder Möglichkeit zur Untreue gegen Gott von Adam genommen wurde. Christus nahte der Versucher nicht mehr. Die Verführung in K. 3 geht von der zum Weibe gebauten „Seite" aus. „Fleisch" bedeutet bei den Propheten das Volk. Adam erhält also für seine Treue dasselbe wie der Messias für sein Leiden, Jes. 53, 10. „Vater und Mutter" ist sprichwörtliche Redeweise, wie Gen. 37, 10 lehrt, wo Jakob zu Joseph sagt: „Soll etwa ich und deine Mutter . . . dir huldigen?" da doch die Mutter Josephs schon gestorben war. Der Logos verließ nur seinen Vater und wurde „Fleisch". In carne una: in, ב ist Bet essentiae, sie sind das Eine Fleisch, Volk, das aus seinem Haupte und dessen Gliedern besteht. Der Satz sagt, daß aus dem Zusammenwirken „der zwei" das Volk Gottes hervorgehe. Darauf gründet sich der Name Eva's „Mutter der Lebendigen", 3, 20, den sie als Mutter der in Sünde Geborenen und den Tod Schuldenden nicht haben kann. Auch bei ihr ist ein analoges Verhältnis anzunehmen wie zwischen dem zweiten und dem ersten Adam: sie ist für den ersteren sein gerechtes Volk, für den zweiten die Verführerin zur Sünde, und beide Gestalten werden ebenso nicht auseinandergehalten, weil sie dem Einen R. G. wesentlich sind. Den Gedanken erklärt C. C. 8, 5 b, wo gesagt wird, daß die Mutter (Kirche) die Braut, des Volk Gottes, unter der Hilfe des Bräutigams gebiert. Von Wert für die Kritik ist, daß der besonders in späten hl. Schriften oft gebrauchte terminus „die zwei" hier vorkommt. Es dient das zur Bestätigung der Beobachtung, daß auch in 4, 23 „Mann, Jüngling" einer Terminologie angehören.

2, 23. „Nackt" wird bei Ez. 16, 39; Hos. 2, 5 (3) mit Entziehung der Güter, die Gott seinem Volke gab, erklärt. In C. C. 5, 7 wird die Braut damit gestraft, daß sie ihrer Kleider, ihres Volkes, beraubt wird. Dieses nackt

Hinstellen ist die Folge des Nacktseins an Gutem für den im N. T. Stehenden, des Abfalles. So ist das Wort 3, 7 gebraucht, und ist da gleichbedeutend mit dem v. 17 angedrohten Tode, seiner Folge. An u. St. hat es den Sinn: sich noch nicht bewährt, noch kein Verdienst haben. In demselben Sinn ist das Wort Pred. 5, 14 gebraucht, wo egressus est nudus de utero matris suae sagt, daß der himmlische Salomo mit nichts seine Arbeit begann. Bei dem oft sich zeigenden verwandtschaftlichen Verhältnisse des Pred. zu u. Kapp. ist kaum zweifelhaft, daß sein Wort auf u. St. ruht. — Nebenbei sei bemerkt, daß „Nackte bekleiden“, auf Grund unserer Stelle in Jes. 58, 7, sagen will: Die Sünder zur Gottesgnade zurückführen; „die Gefangenen erlösen“: Sie aus der Sündenstrafe, und als deren Ursache, der Sünde, erlösen, Jes. 42, 22; „die Durstigen tränken, die Hungrigen speisen“: Ihnen seine Verdienste zuwenden, zu Tob. 4, 16. 17 (17. 18). Nirgends reden die Propheten unmittelbar von Werken „leiblicher Barmherzigkeit“.

Die beiden Schöpfungsberichte sind in sich einig, und stellen nur die große Sache unter Hervorhebung des einen oder des anderen Punktes bildlich beschreibend, mehr oder minder ausführlich, dar. Ihre Verfasser sind, wie der Prediger, 12, 9. 10, Lehrer, und reden in geheimnisvoller, schwerverständlicher Sprache, so daß sie der Erklärung sehr bedürfen. Man versteht bei solchen Darstellungen, was Sirach 39, 3 im Auge hat, wenn er von der Aufgabe des Lehrers in der Schrift sagt: *ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει, καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται*, versteckte Gleichnisse erforschet er, und mit Rätselsprüchen beschäftigt er sich.

Bei den BB. Judith, Esther, Tobias ging m. Erklärung zunächst von den Personennamen aus, die, als Appellative verstanden, Licht auf den Sinn dieser Schriften werfen, und

es lag nahe, da dieser Gebrauch von Namen wohl auf dem Grunde alter Muster ruht, das auch bei den vorflutlichen Patriarchennamen zu vermuten.

Diese Patriarchenliste ist in zweifacher Gestalt erhalten:

1. Adam.

a., kainitische, 4, 17 ff.	b., setitische Liste, 5, 3 ff.
2., קַיִן, der Klagende. N. 4 in b.	2., שֵׁת, sich Aufrichtender (?).
3., חֲנוֹךְ, der Geweihte. N. 7.	3., אֱנוֹשׁ, der Schwache, Bedrängte.
4., עִירָד, der Hinabsteigende (in den Scheol.). N. 6.	4., קֵינָן = Kain.
5., מְחוּיָאֵל, von Gott Vertilgter. N. 5.	5., מַהֲלַלְאֵל, Gott Preisender.
6., מְתוּשָׁאֵל, Mann Gottes. N. 8.	6., יֶרֶד, Hinabsteigender.
7., לֶמֶךְ (?) N. 9.	7., חֲנוֹךְ N. 3.
8., יָבָל Hirte.	8., מְתוּשֶׁלַח
9., יוּבָל „	9., לֶמֶךְ (?)
10., תּוּבַל קַיִן	10., נֹחַ, Trost, Rache.

Die Frage, ob wir es mit hebräischen, und nicht vielmehr mit hebraisierten Namen zu tun haben (Dillmann), ist grundlos. LXX zeigen gegen den mass. Text einige Verschiedenheiten, von denen zwei für unseren Zweck Wert haben. Für Methuschael und Methuschalach haben sie gleichmäßig Methusala. Da die Bedeutung des ersteren klar ist, könnte es Erklärung des zweiten sein; letzteres aber auch durch Umstellung der Buchstaben אל, wonach א am Ende zu ה und dann zu ח wurde, enstanden sein. Ferner haben sie für Tubalkain *Τόβελ*. „Kain“ im mass. Texte ist also erklärend beigefügt, und will, da damit der Schluß dem Anfange gleich wird, sagen, daß während der ganzen inmitte liegenden Zeit dieselben

Ereignisse sich wiederholen, daß die Namen Variationen und Entfaltungen des ersten seien. Drei Namen sind jedem Verzeichnisse besonders, wonach sie früher aus sieben Namen bestanden: dem kainitischen: Jabal, Jubal und Tubalkain; dem setitischen: Set, Enos und Noe. Auch sind sie verschieden eingereiht: in dem kainitischen am Ende, in dem setitischen zwei am Anfange und Einer am Ende. Auch die Reihenfolge weicht ab: Kain steht, in der Form Kainan, in der set. Liste an vierter Stelle; Henoch in der einen an dritter, in der anderen an siebenter. Irad und Mechujael sind umgestellt. Ein Prinzip ist darin nicht zu erkennen, und werden sich diese Verschiedenheiten bei Bearbeitung und Abschriften des Stückes herausgebildet haben.

Von wesentlichem Werte für unseren Zweck ist, die Bedeutung dieser Namen festzustellen, weil man hoffen darf, daß daraus, wie z. B. im B. Esther aus den Namen der Eunuchen, sich wertwolle Schlüsse ergeben werden. Über adam, der Gottähnliche, Gottgleiche s. oben. hebel, Richtigkeit, ist besonders im Prediger ein für dessen Sinn entscheidender Begriff. Bei den vielen und wichtigen Beziehungen desselben auf die ersten Kapp. der Gen. kann als sicher angenommen werden, daß er das Wort daher entnahm, und dessen Begriff erklärte. Im Pred. aber bedeutet hebel das Unglück des Gerechten, Komm. ü. d. Pred. S. IX. Konkret dargestellt ist dies als Ermordung Abels durch Kain. Da es sich dabei nicht, wie sich zeigen wird, um ein Familiendrama, sondern um Vorgänge in der Menschheit handelt, sind schwere Kämpfe, die für die Gerechten anfangs glücklich, dann unglücklich verlaufen, gemeint. Damit wird, da in dieser Welt Tag und Nacht, gut und bös, miteinander ringen und abwechseln, nicht eine Vernichtung, sondern ein Unterliegen ausgesagt: Abel siegt wieder in Set und Enos. Eine ähnliche Bedeutung hat Enos: der Bedrängte, Schwache. „Kain“ ist seiner Bedeutung nach nicht sicher. Wahrschein-

lich ist es Part. Piel mit abgeworfenem Mem von קין, vgl. קינה die Totenklage: der Klagende. Gebildet ist der Name mit Rücksicht auf die Klage Kains 4, 14. Das Vorkommen desselben auch in der setitischen Liste unter der Form „Kainan", mit der Nominalendung an, beweist, daß er nichts gegen die Gerechten Feindliches bedeutet. Kain ist nicht völlig von Gott abgefallen, auch in dem von ihm dargestellten Volke findet sich Gutes, das gerettet wird, Jer. 12, 14—17. Deshalb erhält er von Gott das Zeichen, das Siegel Gottes, das sagt, daß er, bis auf einen gewissen Grad, unter seinem Schutze stehe. „finden" bedeutet, Pred. 10, 8, Kom. S. 185 Anm.: Jemanden seine Macht fühlen lassen. Der Findende ist Set, dann Enos. Noch weniger sicher ist die Bedeutung von שֵׁת. Nach Num. 24, 17 scheint es: Krieg, Kriegsgetümmel zu bedeuten; in 4, 25 „Ersatz", wenn da überhaupt eine Etymologie gemeint ist. Nach Pred. 9, 14. 15 und ö. sammelt das unterlegene Gute seine Kräfte zu neuem, siegreichem Kampfe. Da in dem kain. Verzeichnisse der letzte Name: Tubalkain, den ersten, Kain, wiederholt, kann man das auch für das andere vermuten. Von Noe erwartet, weissagt sein Vater, 5, 29, die Befreiung von seinen Mühen. Das aber sind nicht die des Ackerbaues, denn davon hat Noe nicht erlöst, sondern von den Bedrängnissen, um die es sich seit Abel handelt. Lamech weissagt deshalb, daß Noe die Flut über die Feinde bringen wird. Der Midrasch Jehuditsch schreibt das, s. oben, dem Volke der Gerechten zu. Da Noe mit diesem eins ist, hat er in diesem Punkte u. St. recht verstanden. Wenn die Flut sonst Gott, wie das bei jedem Strafgerichte in der Schrift geschieht, zugeschrieben wird, liegt darin kein Widerspruch, da alle Gerichte Gottes in der Welt durch die Menschen vollzogen werden. Chanok, der Geweihte, ist mit der Stadt, deren Bewohnerschaft, identisch. Sein Name in der kain. Liste beweist abermals, daß

auch sie Gerechte nennen will. ירד, עירד, letzteres mit Ajin prosthet., Hinabsteigender, wohl in den Scheol, weist auf Zeiten der Not; מחויאל von מחה, das 7, 4 von den Wirkungen der Flut gebraucht ist, auf Zeiten, in denen ein Gericht wie diese verhängt wurde, oder auf diese selbst. Die setit. Liste hat dafür מהללאל, von הלל, preisen, nach den Umständen für Siege. Der Name drückt die Freude der siegenden Partei, also das Gegenteil von Mechujael aus. Was „Lamech“ bedeutet, ist unbekannt. Wahrscheinlich liegt ein alter Schreib- oder Hörfehler vor. Den Namen der drei Söhne Lamech's im kain. Verzeichnisse liegt יבל, tragen, führen, zu Grunde: Hirte, König. Die Differenzierung hat den Zweck, die Zehnzahl herzustellen. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß auch Sem 5, 31, und Thare 11, 26, je drei Söhne haben. Drei ist eine symbolische Zahl für „viel“.

Nach dem kain. Berichte nimmt Lamech zwei Weiber. עדה, Ada, das als weiblicher Name vorkommt, ist wegen der Verwandtschaft mit „Jabal“ usw. von dem verb. gleichen Stammes, das „ziehen“ bedeutet, abzuleiten, also: Hirtin. Schwieriger ist die Bedeutung von צלה. Da in dem zuletzt genannten Sohne Lamechs, „Tubalkain“, der feindliche Gegensatz, der allerdings von Anfang an besteht, ausdrücklich genannt wird, kann man erwarten, daß dieser Gedanke auch in einem Namen der Weiber Lamech's ausgedrückt die Mutter ihrem Sohne gleich sein werde. Der Name wird deshalb mit צלל gellen, gellendes Kriegsgeschrei erheben, zusammenhängen. „Noema“, der wie verloren nachkommende Name der Schwester Tubalkain's, bedeutet „die Schöne“. Das Wort ist Name der Gerechten als geistig schön, C. C. 7, 7, und will sagen, daß der Abfall kein allgemeiner war. Jabal ist „der Vater der im Zelte Wohnenden und der Herde“. LXX ἐν σκηναῖς κτηνοτρόφων lasen „und“ nicht, oder deuteten es erklärend. Allein מִקְנֶה bedeutet nicht „Hirte“, sondern „Herde“. „Zelt“ ist nicht seltene Benennung

der Wohnung des Herrn unter seinem Volke, in der auch dieses geistig wohnt. Zur Erklärung dient C. C. 1, 8, Kom. S. 15, wo „Zelt" und „Herde" gleichbedeutend sind. Der Sinn ist: Er war Vater, König, des Volkes des Herrn. Jubal, sein Bruder, ist pastor canentium cithara et organo. עוגב, Laute (?), und כנור, Zither, werden ψ 150, 3. 4 unter den beim Gottesdienste verwendeten Instrumenten erwähnt. Da von religiösen Dingen berichtet wird, ist ein Spielen vor Gott gemeint, und wird damit auf Siege verwiesen, indem der Dank dafür gebracht wird. Dem Dankliede steht in vv. 22—24 das Siegeslied der Feinde bei diesem ununterbrochenen Kampfe gegenüber. Tubalkain „hämmerte allerlei Werkzeug von Eisen und Erz". Daß Feindliches beschrieben werden will, sagt der Beisatz „Kain". „Erz und Eisen von Norden" — die Wörter nur umgekehrt gestellt — sind bei Jer. 15, 12 Bild des letzten Feindes. In demselben Sinne wird Jud. 6, 6 „Eisen" mit „Volk des Olophernes" des Feindes, benannt. Bei Dan. 2, 40, 7, 7 ist Eisen Bild des Gewalttätigen, Gottfeindlichen, das aber noch zum R. G. gehört, denn die Bildsäule, Dan. 2, 32. 33, die dieses Reich darstellt, besteht auch aus Eisen; in Bel und Drache v. 7 in demselben Sinne aus Erz. Es wird nicht gesagt, daß Tubalkain diese Erze erfand, oder daß er zuerst Werkzeuge daraus herstellte, sondern daß er letzteres besonders verstand. Ohne Grund sagt Gunkel, Genesis, S. 45: „die Kunst T. hänge mit dem Lamechliede nicht zusammen, sei lediglich hineingetragen". Das Nebeneinanderstehen der beiden Angaben beweist das Gegenteil, und es versteht sich von selbst, daß in einer Relation, die von der Herstellung von Werkzeugen aus Eisen und Erz und vom „erschlagen" berichtet, Kriegsgeräte, freilich solche nach Art dieses Krieges, gemeint sind. Warum das Schwert genannt sein müßte, ist nicht abzusehen. Erz und Eisen sind die Kriegsmittel der einen, Laute und

Zither der anderen Seite. Es ist ein Verkennen der Schreibweise zunächst der ersten Kapp. der Gen., wenn derselbe den Grundsatz aufstellt: „Man muß sich jedoch hüten, diese Trümmer aus dem (gegenwärtigen) Zusammenhange zu verstehen". Was wäre das für ein Schriftsteller, der so schriebe, und was das für ein Publikum, das so etwas als hl. Buch annähme! Man hat kein Recht, die Alten für so geistesabwesend zu halten. Der Verfasser hat zwar, was auch sonst ersichtlich ist, verschiedene Vorarbeiten benutzt, indem er Teile derselben, wie er sie vorfand, aufnahm, aber in der Art, daß sie ein wohlgeordnetes Ganzes wurden, das allerdings infolge dieser Entstehung der Erklärung manchmal nicht kleine Schwierigkeiten bereitet. Diese Weise, die Quellenschriften zu verwerten, berechtigt und verlangt, für die Erklärung bis zu einem gewissen Grade von der Frage der Quellenscheidung, so interessant sie auch sein mag, abzusehen. Die Parallelerzählungen haben dieselbe Sache manchmal recht verschieden dargestellt, ohne daß man daraus schließen darf, daß sie miteinander nicht stimmen. Sie sind sämtlich Erzeugnisse derselben Schule. Der Hagiograph erweist sich als ein Mann, der diese Schriften vollkommen beherrschte. Man möchte erwarten, daß Tubalkain, der Hersteller der Waffen, über ihren Erfolg reden werde. Wenn sein Vater das tut, also das ihm vorausgehende Geschlecht, kann man einen Hinweis darin finden, daß die Namen nur verschiedener Ausdruck derselben Idee sind. Vielleicht auch berechtigt das zu dem Schlusse, daß früher die Bemerkung „der .... hämmerte" nicht dastand, oder, daß das Lied dem Lamech in den Mund gelegt war, ehe die Namen Jabal usw. aufkamen. Der Spruch selbst, ohne die Einleitung, würde auch in den Mund Tubalkain's passen.

Von hohem Werte für unsere Hypothese ist dieser Spruch — Lied ist es nicht — Lamech's:

4, 23 Und Lamech sprach zu seinen Weibern:
Ada und Zilla, höret meine Stimme;
Weiber Lamech's, merket auf meine Rede!
Ja (den) Mann erschlug ich für meine Wunde,
Und (den) Jüngling für meine Beule!
4, 24 Ja siebenfach ward Kain gerächt,
Und Lamech siebenundsiebzigfach!

Ada und Zilla sind, wie bereits bemerkt, Namen der sich feindlich gegenüberstehenden Teile des Einen Volkes Gottes. Nach v. 24, wo die Rache Lamech's mit der Kain's verglichen wird, ist die erstere vollzogen, und Lamech redet das Volk an, freudig Zilla, seine Hilfe im Streite, drohend Ada, die Besiegte. Dasselbe Thema wird im Midrasch Judith damit dargestellt, daß Nabuchodonosor nach seinem Siege über Arphaxad alle Völker zur Unterwerfung auffordert. Dieser Feind „erschlägt, mordet" dadurch daß er die Besiegten sich geistig gleich macht.

Da es sich um die Unterdrückung der Gerechten handelt, kann „Mann, Jüngling" nicht den waffenfähigen und waffenkundigen Mann benennen, sondern die in diesem Kriege Starken, die Gerechten.

In 2 Kor. 11, 2 wird der Herr unus vir Christus genannt. Der Ausdruck gründet sich auf alttestamentliche Terminologie. In Jud. 7, 11 versprechen die Fürsten dem Olophernes, wenn er ihrem Worte folge, werde nicht „Ein Mann von seinem Volke fallen", und meinen damit ihn selber, den sie als Gott anerkennen. Für „Ein Mann" steht Jud. 10, 13 „Ein Fleisch", dem *πνεῦμα ζωῆς*, die Gerechten, 2, 7, gleichgestellt wird. In Tob. heißt der Engel, der 3, 16 in Cod. Vat. „die Herrlichkeit Gottes", im Sin. „die Herrlichkeit des großen Raphael", Gott, genannt wird, mit einer gewissen Emphase öfter „Jüngling", Tob. 5, 5. 7. 10. Man kann dem nicht entgegenhalten, diese Anrede gründe sich auf den Augenschein, denn der alte und der junge

Tobias wissen nach dem Sinn der Erzählung, mit wem sie zu tun haben. An anderen Stellen steht dafür „Mensch", das in diesem Sinne aus 1, 26 stammt. In Sus. v. 40 wird der, mit dem Susanna verkehrte, der Bräutigam des H.L., von Theodotion „Jüngling", von LXX „Mensch" genannt. In Jud. 2, 27; 16, 4 tötet der letzte Feind „die Jünglinge" erhebt aber seine Lanze gegen Niemand, der sich ihm, den Antichrist, unterwirft. „Jünglinge" sind also seine Feinde, die Gerechten. Im Pred. 4, 13—16 ist der Befreier von demselben Feinde „der arme und weise Jüngling", jeled, wie Jes. 9, 5 der Immanuel genannt wird; in ib. 9, 15 „der arme und weise Mann". Da die Patriarchenliste, wie ihre Umgebung, die letzten Dinge an den Anfang versetzt, und von denselben Kämpfen redet, wie die genannten Schriften, ist „Jüngling", „Mann" an u. St. in diesem Sinne zu nehmen, und wir sehen so schon in früher Zeit den Gebrauch von termini technici, der eine schulgemäße theologische Behandlung der Sache voraussetzt. Bei Hos., 8 Jht, ist das Vorhandensein einer Terminologie deutlich erkennbar, Scholz, Komm. S. XXIX. XXX, und die Stelle bei ihm 11, 1: „Da Israel jung war, liebte Ich es, und aus Ägypten berief Ich meinen Sohn" bezeugt das für unser Wort, denn der Herr liebt nicht die Jugend, sondern die Gerechtigkeit. Lamech rühmt sich, wie denn der Feind stetig als prahlerisch beschrieben wird, Dan. 7, 8: os loquens ingentia, daß er furchtbare Rache genommen habe, nachdem er vorher „Wunde und Beule", Jes. 1, 6, davongetragen hat. In diesem Kriege ist der Böse immer der Angreifer, Ez. 38, 11. 12; Joel 4, 2 ff. Der Hinweis auf Kain, und der Grundsatz, daß es sich immer um denselben Kampf handelt, wirft etwas Licht darauf, wie die kurzen Angaben über Kain zu verstehen sind. Kain hat ebenso Wunde und Beule empfangen, wie damit angedeutet wird, daß Gott sein

Opfer nicht annahm, und rächt sich durch tückische Ermordung Abel's. Eine erwünschte Erklärung, wie die Erzählung zu verstehen sei, gibt das HL. 7, 12, indem es die Rede Kain's im guten Sinne verwendet. Da lädt die Braut, das Volk, den Bräutigam nach errungenem Siege ein, die Früchte des Sieges zu genießen, und zu dessen weiteren Fortgange mitzuwirken, mit den Worten: *διέλθωμεν εἰς τὸν ἀγρόν*, die aus LXX nach ihrer Vorlage aus Gen. 4, 8 entnommen sind, wo Kain zu Abel spricht: *διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον*. „Feld, Ebene" sind, in der erwähnten Terminologie, gleichbedeutend mit „Erde, Land", das geistige Feld, das R. G., wo nach Jud. 2, 27; Joel 2, 24 der Weizen dieses Reiches, seine Früchte, gedeihen. Besonders deutlich in dieser Beziehung ist der Pred. 5, 8: „Der König an dem Felde, das (von ihm) bebaut wird." Der König im Pred. ist der (himmlische) Salomo, woraus sich von selbst ergibt, welches Feld er bebaut, und was dessen Ertrag ist. Kain hat sich also den Anschein gegeben, als ob er, der Mahnung Gottes gehorsam, mit seinem Bruder am Ausbaue des R. G. mitarbeiten wolle, und mißbrauchte dessen Vertrauen, um ihn zu verderben. Die Waffen dieses Feindes sind immer dieselben: Lüge und Heuchelei. Die von Tubalkain geschmiedeten sind keine anderen.

In der setitischen Liste ist Lamech das Gegenteil von dem der kainitischen, wie sich Mechujael und Mahalaleel auch der Bedeutung der Namen nach gegenüberstehen. Es ist schon bemerkt, daß darin kein Widerspruch liegt, sondern die Erklärung, daß jeder der Patriarchen, als eine Personifikation des Volkes, eine gute und eine böse Seite habe. Das ist wohl auch der Grund gewesen, weshalb die ursprünglich Eine Liste in zwei zerlegt wurde. 5, 28 sagt Lamech bei der Geburt Noe's: Iste consolabitur nos ab operibus et laboribus manuum nostrarum in terra, cui maledixit Dominus. Dem-

nach wurde Lamech „bei Bebauung des Feldes" von Schwerem betroffen, und arbeitete, wie der Prediger klagt, umsonst, indem er die Früchte seiner Arbeit verlor. — Landwirtschaftliche Arbeiten sind zum Teile schwer, im allgemeinen aber nicht derart, daß eine solche Klage darüber gerechtfertigt ist. Auch die Arbeit Adam's im Paradiese war nicht Gärtnerei, sondern die der Braut im HL. Nach dem Folgenden kann nicht zweifelhaft sein, daß Lamech die Flut meint. Es ist gewiß nicht zufällig, daß auch im Pred. die Arbeit „Salomo's" in seinem Reiche ma'aseh — ein gewöhnliches Wort für das, was Gott in seinem Reiche tut — heißt, wie Lamech seine Mühen nennt.

„Ruhe" erklärt sich durch das Lied Lamech's. Der Kampf des Bösen wird mit steigender Heftigkeit und immer größerem Erfolge geführt. So versteht man: terra, cui maledixit Dominus. Es erfüllt sich an dem setitischen Lamech der Fluch über Kain 4, 12 — ein weiteres Zeugnis, daß die beiden Listen früher nur eine waren, und im wesentlichen noch sein wollen. Der Fluch gegen Kain ist derselbe wie der gegen Adam 3, 17, dem mit: in laboribus comedes ex ea (terra) cunctis diebus vitae tuae vorausgesagt wird, was der Prediger und Lamech beklagen. Terra ist nach der Redeweise des Abschnittes das Volk, die Bewohner dieser Erde. „Essen" bedeutet, wie im Pred. HL. u. s. w. im Mahle mit Gott sich geistig vereinigen, sich Ihm gleich, und da Er der Gerechte ist, gerecht machen. Der Sinn des Fluches ist also bei Adam und bei Kain, daß auf der Menschheit der Fluch Gottes, der selbstverständlich Sünde voraussetzt, laste, weshalb sie nur geringen Erfolg haben. In der Menschheit ist seit der ersten Sünde nach alter Lehre der jezer ra', die radix mala, bei den christlichen Theologen: concupiscentia, die aber nicht die Erbsünde, sondern eine Wirkung derselben darstellt, tätig. Auf dieser Auslegung der Stelle 3, 17 ruht wohl die Lehre von der Erbsünde. Das

Hiphil הניח, zur Ruhe bringen, wozu נחם, trösten, Rache verschaffen, Jes. 40, 1, ein Synonymum ist, und eine Assonanz bildet, wird öfter von dem Siege über den großen Feind gebraucht, Pred. 10, 4 und bes. Esth. 9, 16. 17. 18, wo es, sicher mit Rücksicht auf die Flut, mit der ein gleiches, oder dasselbe Gericht in dem Buche beschrieben wurde, wiederholt gebraucht ist. Damit erklärt sich auch das Befremdliche, daß die Geburt Set's, die 5, 3 berichtet wird, wenige Verse voraus, wenn auch mit einem prophetischen Wunsche für den Neugeborenen, fast in die kainitische Liste eingesetzt ist. Man hat darin eine Antwort auf den Spruch Lamech's zu erkennen, indem verkündet wird, daß der Uebermut werde gedemütigt werden. Das setzt voraus, entweder daß Adam zur Zeit der Geburt Noe's noch lebte, was, wenn man die Jahre für gewöhnliche nimmt, nicht der Fall ist, oder daß alle Namen der Patriarchen gleichbedeutend sind, und daß der Verfasser das am Schlusse der kain. Liste sagen will. Wie eine Erklärung dazu lautet das Wort des Jesaias 28, 5: „Wie Sonnenbrand in lechzendem Lande dämpftest du der Feinde Lärm, (wie) Sonnenglut durch Wolkenschatten verstummt Gewalttätiger Siegesgesang.“ Es wurde schon gesagt, daß statt der 10 Namen früher 7 standen, und daß dieselbe Idee ausgedrückt wäre, wenn nur eine Generation genannt wäre. Der folgende Vers, 4, 26, berichtet, scheinbar ebenso zwecklos, da das in 5, 6 an passender Stelle gesagt wird, die Geburt des Enos, und fügt die Bemerkung bei: „Damals fing man an, den Namen Gottes anzurufen“. Es versteht sich von selbst, daß nach Meinung der ganzen Erzählung Adam und Set Gott verehrten und von Abel, ja sogar von Kain, wird das ausdrücklich gesagt. Es kann also nur eine Anrufung oder Verehrung aus einem besonderen Anlaß sein, und dieser ist durch das Lied Lamech's angedeutet. Der Kampf, der mit Kain und Abel begann, setzt sich unter Set fort, und wird erst

unter Enos soweit zu Gunsten der Gerechten entschieden, daß sie ein Siegeslied, unter der Form einer Anrufung oder eines Dankes, anstimmen. Beides schließt sich nicht aus: Man kann, z. B. im gegebenen Falle, für den Sieg danken, und, da derselbe in dieser Welt kein endgiltiger wird, um weitere Hilfe zugleich bitten. Diesen Sinn kannten LXX, indem sie übersetzen: *οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι. ἐλπίς* ist nach Jud. 13, 19, und Komm. ü. Jud. S. 69 Anm., gleichbedeutend mit *ἔπαινος*, Vulg. laus. „Hoffnung“ ist dabei als erfüllte gedacht — Rettung, und diese verhält sich zu „Lob“, wie die Ursache zu der Wirkung, die in der Bibel oft mit einander als gleichbedeutend wechseln. Für אז, das einen feierlichen Spruch einleitet, lasen sie, mit Umstellung der Buchstaben, (א) זה. Zu übersetzen ist: Dieser lobte (Gott), stimmte ein Loblied an, indem er rief u. s. w. Die beiden, bei der historischen Erklärung recht unpassend und unnötig stehenden Verse, schließen so treffend das Kap. Sie lehren, daß das Lied des Lamech schon zur Zeit des Adam, Set und Enos gesungen wurde, oder, was auf dasselbe hinauskommt, daß diese Patriarchen mit den letzten identisch sind. Der Halbvers ist eine Umschreibung und Erklärung des Namens Mahalaleel. Das Kap. 4 ist eine konkrete Darstellung des Streites, der vom Anfange des N. G. an in demselben geführt, und der prophetisch so oft von der letzten Zeit dargestellt wird, und wäre für den Zusammenhang zwar entbehrlich, gibt aber eine wichtige Erklärung der das Ganze beherrschenden Idee. Nach der durch dasselbe bewirkten großen Digression wurden 5, 1. 2, nach K. 1, beigefügt. 5, 3 schließt sich gut an 3, 24 an. Damit ist aber nicht gesagt, daß K. 4 dem Buche ursprünglich nicht angehört habe, sondern es folgt nur, daß es einer anderen Quelle entnommen ist. Die vv. 25. 26 entstammen wieder einer anderen Quelle als das Vorausgehende. Sie sind derselben, wie es scheint, wörtlich

entlehnt, und in den neuen Zusammenhang treffend eingeflochten — ein lehrreiches Beispiel der Schreibweise des Verfassers! Für unsere Hypothese ist 5, 3 von Interesse. Da wird gesagt, Adam zeugte den Set „in seinem Gleichnisse, nach seinem Bilde". So ist Adam nach 1, 26 — die Wörter sind nur umgekehrt gestellt, weil Synonyma — von Elohim erschaffen. Da aber hat sich ergeben, daß der Erschaffene der Emmanuel, der König des Volkes Gottes, ist. Set und alle folgenden Patriarchen sind also, weil Adam gleich, lauter Namen für den messianischen Herrscher, der, in sich unveränderlich, mit seinem Volke, mit dem er Eine Person darstellt, lebt und stirbt. Er hat also Nachfolger wie Pred. 2, 18; Esth. 10, 3 Gr. Auch hier sind der zweite und der erste Adam als Eine Person behandelt. Das Volk des zweiten Adam muß natürlich von dem ersten abstammen.

Einen weiteren Beweis, daß der Verfasser nicht eine gewöhnliche Genealogie im Auge habe, ist die für menschliche Verhältnisse viel zu lange Lebensdauer der Urväter. Es ist undenkbar, daß ein Mensch, Methusala, 168 Jahre alt, Kinder zeugt, und gar, daß das, wie der Text zu meinen scheint, bis an sein Lebensende, 969 Jahre, sich fortsetzt. Die Annahme, die Lebenszeit der Menschen sei früher eine viel größere gewesen, ist nicht zu begründen. Die Jahrtausende, die wir übersehen können, lassen keine Veränderung darin erkennen. Weiter fällt auf, daß, wie es scheint, das erste Kind immer ein Sohn ist, während dann Söhne und Töchter abwechseln. Für unsere Erklärung ist das gerechtfertigt, weil er nur anderer Name für den Vater ist. „Mann" hat sich uns als Name der Gerechten ergeben. In diesem Sinne wird in Hebr. Muensteri zu Tob. 9, 6 dem jungen Tobias der Wunsch entgegengebracht: Det (Deus) filios masculos, qui occupentur in lege Domini, wonach also „männliche Söhne" Beobachter des Gesetzes sind.

In derselben Auffassung sagt der in so enger Beziehung zu unseren Kapp. stehende Prediger 7, 28(29): Virum de millibus unum (den oben erwähnten unus vir, der Prediger selbst) reperi, mulierem ex omnibus non inveni. Wenn also von den Patriarchen gesagt wird, daß sie „Söhne und Töchter zeugen“ so bedeutet das, daß in ihrem Volke Gute und Böse sich finden. In diesem Sinne werden 6, 2 die Völker, die sich von den Söhnen Elohim's — den Tieren 2, 19 und der Schlange — so verführen lassen, daß das Gericht der Flut notwendig wird, „Töchter Adam's“, der damit mit allen Patriarchen als identisch angesehen wird, genannt. Da das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke „Ehe“ ist, und diese sich in der Verehrung Gottes wirksam zeigt, ist die Verbindung zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern Adam's Götzendienst. Dieser wird auch der letzten Zeit zur Last gelegt, Jud. 3, 8. Daß die Patriarchen Söhne und Töchter zeugen, sagt also, daß ihr Reich sich immer mehr erhebe, indem sich immer neue Generationen und Völker anschließen, Jes. 52, 13; Jud. 16, 23, daß aber auch das Böse immer mehr an Macht zunimmt, wie weiter das Lied Lamech's lehrt. „Und er starb“ kann so nicht den natürlichen Tod nennen wollen, weil die Patriarchen keine physischen Personen sind. Pred. 3, 2 ff. werden dieselben Dinge wie hier beschrieben: Der Sieg und das Unterliegen des Reiches des Predigers, und beginnt die Reihe mit: Tempus nascendi et tempus moriendi, eine Zeit des Sieges, und eine Zeit des Unterliegens. Der Satz sagt also, daß das R. G. am Ende jeder Entwicklung fast vernichtet wird, am Anfange dargestellt durch den Tod Abel's, und ist gleichbedeutend mit: Es wurde Abend. In dem Verzeichnisse der Nachkommen Sem's 11, 10 ff. ist die Bemerkung nicht vertreten. Vielleicht soll damit gesagt sein, daß seine Nachkommenschaft gerecht war. Dagegen spricht aber

außer dem allgemeinen Grunde, daß nach biblischer Lehre das Böse immer mächtig dasteht, daß unter Phaleg, dem vierten nach Sem, die Erde, deren Bewohner, sich teilte, trennte, womit die Trennung bei dem Turmbau zu Babel identisch sein wird. Diese Spaltung ist aber Folge der Sünde. Vielleicht auch fehlt die Angabe, weil die Nachkommenschaft Sem's nicht die ganze Menschheit repräsentiert, und weil das Verzeichnis gegen Ende eine wirkliche Genealogie darstellt, und es so nicht mehr ganz den Sinn von K. 5 haben kann.

Noch scheint von Wert und Interesse, über die Zahlen der Lebensjahre der Patriarchen Einiges zu sagen. Da die Geschichte des R. G. beschrieben werden will, sind Zeiträume damit gemeint, die durch die hohen Zahlen als lange angedeutet werden, und durch ihre Verschiedenheit sagen, daß sie unter sich nicht von gleicher Dauer seien. Nachdem so sämtlichen Zahlen im Wesentlichen dieselbe Bedeutung zukommt, würde ihre Bedeutung etwas aufgehellt, wenn bei Einer der Sinn ermittelt werden könnte. Das ist bei Henoch der Fall, dessen Jahre 365 sind. Das entspricht, indem man, Jahr = Tag setzt, nach Jes. 34, 8 . . . dies ultionis Domini, annus retributionum judicii Sion, der Idee des Jahres. „Jahre" sind gewählt, weil man so die Zeit des Menschenlebens bestimmt. Die Flut, eine solche Periode der Geschichte, vollzieht sich in einem Jahre, ebenso das damit gleiche Ereignis des B. Esther, Komm. S. 2., und wahrscheinlich auch das des B. Judith. Der Gedanke liegt auch dem jährlichen Festzyklus bei den Israeliten zugrunde, der den Kreis der heilsgeschichtlichen Ereignisse darstellt. Die Lebensjahre Henoch's bedeuten also symbolisch die ganze Zeit der Heilsgeschichte, und es ergibt sich auch daraus, daß die zehn Patriarchen, jeder eine symbolische Darstellung der sehr langen Dauer derselben bedeutet. Geteilt ist die Zahl in 65 und 300. 300, ein multipliziertes drei, das selbst für

„viel“ gebraucht wird, steht für „viel“, Komm. z. Esth. 9, 15. Die Arche ist 300 Ellen lang; der Helden Gideon's sind 300, Richt. 7, 6, u. s. w. 65 ist Additionszahl aus 60 und 5. Ersteres, als Multiplikation von drei nicht selten für „viel“, vgl. Kom. ü. HL. zu 3, 7, stammt wohl aus Babylonien, und ist selbst bei den Römern in ihrem sexcenti = viel vertreten. Im HL. umgeben 60 Helden den Thron des himmlischen Salomo, den sein ganzes Volk, eben weil es das ist umgeben oder bilden muß. In demselben Sinn, da auch Frauen die Völker darstellen, hat derselbe Salomo ib. 6, 8(7) sechzig Königinnen. „Fünf“ ist die Hälfte der symbolischen Zahl zehn. Über solche Additionszahlen im Sinne von viel, vgl. zu Esth. 1, 1, wo die 127 Provinzen des Achaschwerosch Addition von 120 + 7 sind. Ein Versuch, die Zahlen der Genealogie zu erklären, den H. Zimmern, II Religion und Sprache, S. 541. 542, gibt, mag erwähnt werden. „Möglicherweise liegt eine Erinnerung an den Zusammenhang mit den Weltenmonaten in den Daten der biblischen Urväter insofern vor, als, worauf mich Riedel aufmerksam gemacht hat, die Monatszahlen 30 und 31, bzw. $30^2 = 900$, und $31^2 = 961$ bei denselben eine besondere Rolle zu spielen scheinen. So sind die 930 J. Adams = $30^2 + 30$; die Jahre des Enos (905) und des Mahalaleel (895) ergänzen sich gegenseitig zu 900 = 30^2; diejenigen von Set (912), Kenan (910), Jared (962), und Methusalah (969) sind = 900 + 12; 900 + 10; 961 + 1; 961 + 8, oder 30^2; 30^2; 31^2; $31^2 + 31$. Die Zahlen von Henoch (365) und Lamech (777) gehören natürlich nicht hierher.“ LXX haben bei Lamech 753 Jahre. Entscheidend gegen diesen Erklärungsversuch ist, daß in diesen Kapp. nicht die Spur von babylonischen Ideen vorkommt. Die Annahme, daß die Jahre des Enos (905) und des Mahalaleel (895) sich gegenseitig auf 900 ergänzen, ist willkürlich. 12, 10, 8 können als

konkrete Zahlen für „viel" gelten, nicht aber 1. Die Jahre des Henoch (365) weisen auf eine andere Deutung, da man annehmen darf, daß sämtlichen Zahlen das gleiche Prinzip zu Grunde liegt. Auch ist das noch empfohlen durch die 777 Jahre Lamech's, die sicher 7 + 70 + 700 = viel + sehr viel + überaus viel bedeuten, in gleichem Sinne mit den 365 des Henoch, vgl. die apokalyptische Zahl 666, Apok. 13, 18, die ebenfalls den Sinn von „sehr viel" ausdrückt. LXX zählen bei sechs Patriarchen, mit Ausnahme von Jared, Methusala, Lamech und Noe, bis zu der Geburt des ersten Sohnes 100 Jahre zu, und bringen sie an dem weiteren Leben in Abzug, so daß die Summe der Lebensjahre dieselbe bleibt. So ist Adam im mass. Texte 130 Jahre alt, als er Set zeugt, und lebt dann noch 800 Jahre, Summa 930 J. Bei LXX entsprechen 230 + 700 = 930 Jahre.

Das Resultat unserer Untersuchung ist demnach: Die Schöpfungsgeschichte ist spekulative Theologie, welche aus dem Ende des Reiches der Offenbarung, wo nach den Propheten der Anfang wiederhergestellt wird, diesen Anfang selbst prophetisch rekonstruiert, und dasselbe Prinzip beherrscht die Erzählung von den vorsündflutlichen Patriarchen. Von babylonischen Ideen ist darin nichts zu entdecken. Empfohlen ist dieses Ergebnis weiter durch die Charakterisierung Israels seit den ältesten Zeiten, und durch seine Geschichte. Wenn auch heidnische Neigungen stetig sich geltend machten, blieb doch Israel im wesentlichen seinem Gotte treu. Es sei nur an die blutige Unterdrückung des Baalskultus unter Jehu, und an Reformen wie unter Ezechias, Josias erinnert, die ohne einen starken Rückhalt im Volke nicht möglich waren. Bestätigt wird das durch Ez. 20, 32. 33, wo gesagt wird, daß Israel, mag es wollen oder nicht, seinen Beruf erfüllen müsse. Wenn das auch von der Zukunft gesagt ist, gilt es doch, weil das Ganze

eine Einheit darstellt, von der Zeit des Propheten und hinauf bis zum Anfange. Um seinen Monotheismus vor den heidnischen Gefahren zu schützen, erhielt, nach dem merkwürdigen Ausspruch Josue's, Jos. 24, 2. 3, Abraham den Befehl, aus Haran und Mesopotamien auszuwandern, und unter Völkerschaften zu wohnen, mit denen er nicht verwandt war. Geschichtlich wohl begründet ist so das Wort Bileam's über Israel, Num. 23, 9: „Siehe, ein Volk, abgesondert wohnt es, und unter die Völker rechnet es sich nicht." In derselben Voraussetzung mißbilligt Hos. 8, 9 heidnische Bündnisse mit den Worten:

Sie ziehen hinauf nach Assur — ein Wildesel, der für sich ist,
Ephraim gab Buhlerlohn!

Soweit wir geschichtlich hinaufsehen können, schloß sich Israel als Volk von den Heiden ab.

Das Ergebnis, daß in den ersten Kapp. der Genesis ausschließlich prophetische, israelitisch-religiöse Gedanken dargestellt sind, ist für die jetzt so viel besprochene Frage über das Verhältnis von Bibel und Babel, um ein bekanntes Wort zu brauchen, von großer Wichtigkeit. Man möchte die Bibel in den Kreis der alten babylonischen Kulturwelt hereinbeziehen, sie als wesensgleich mit den Ideen Babyloniens, und aus diesen hervorgegangen, erweisen. Damit fiele die Offenbarung. Einige Sätze mögen diese Ziele darlegen! Gunkel, Genesis, hält dafür, „daß der Schöpfungsmythus zu den ältesten Bestandteilen der israelitischen Tradition gehören". „Der Stoff der Erzählung stammt aus der Fremde, namentlich Babylonien". Hugo Winckler, Religionsgesch. und Geschichtl. Orient, 1906. S. 4 sagt: „Die biblische Religion ist auf dem Boden des alten Orients entstanden, also muß man sie aus diesem heraus zu verstehen suchen". „Die Bibel ist kein Erzeugnis eines aus einem anderen Planeten herabgefallenen Volkes. Sie ist

deshalb aus dem Geiste und der Kultur zu erklären, welche sie hervorgebracht haben" l. c. S. 5. Eine petitio principii, eingeführt mit einer Phrase! Ein Beweis kann natürlich nicht versucht werden, und wird nicht versucht. In gleichem Sinne äußert sich Zimmern, l. c. S. 530: „Wenn es schon bei Gen. 2—3 als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden muß, daß die babylonische Mythologie in verschiedener Hinsicht im Hintergrunde steht, so gilt das in noch stärkerem Maße von den Paradiesesvorstellungen, wie sie uns schon in a. t. Prophetenstellen . . . und in der Apok. Joh. entgegentreten, indem hier das himmlische Paradies ganz nach den babylonischen kosmologischen Vorstellungen vom Himmel aufgefaßt wird". Über die Verbreitung dieser Auffassung sagt H. Winckler: „Bei den meisten Assyriologen, und einem wachsenden Teile der alten Schule, (Protest. Theologen) gilt als feststehend, daß die Religion Israels ein Zweig der babylonischen sei, daß die Erzählungen der ersten Kap. der Genesis Mythen, Sagen, Volkstraditionen seien". — Unsere Untersuchung hat ergeben; daß sie theologische Wissenschaft sind, daß sie keine Spur von Mythen und dergleichen enthalten. Wenn Winckler l. c. S. 7 Stucken nachrühmt, er habe den Nachweis der Verwandtschaft der biblischen Legenden mit den altorientalischen erbracht, so trifft das eben nicht zu. Auf vage Ähnlichkeiten, die sich auch anders erklären lassen, oder Äußerlichkeiten betreffen, kann man wissenschaftliche Schlüsse nicht gründen. Den gemeinten Beweis hat Stucken nicht erbracht, konnte auch nicht, weil man Unwahres nicht beweisen kann. Freilich ist die Bibel nicht das Erzeugnis eines aus einem anderen Planeten herabgefallenen Volkes. Das hat auch noch Niemand, auch dem Sinne nach nicht, gesagt. Die Frage ist nur, ob der Polytheismus oder der Monotheismus am Anfange der Geschichte steht. Die Bibel stellt die Sache so dar, Gott habe den Menschen erschaffen — und

dieser Satz kann sich vor der Philosophie sehen lassen — und ihm in dem recht verstandenen Paradiese seine Aufgabe zugewiesen. Daß der Schöpfer mit dem eben Erschaffenen geredet, ihn nicht sozusagen hinterrücks erschaffen, und sich gleich vor ihm verborgen habe, wird keines Beweises bedürfen. Voraussetzung ist nur, daß Gott den Menschen erschaffen hat. Die unmittelbare Folge aus dieser Uroffenbarung ist der Monotheismus. Demnach ist der erwähnte Satz Wincklers, die Bibel sei aus dem Geiste und der Kultur heraus zu verstehen, welche sie hervorgebracht haben, nicht beweisend: Die Bibel, d. h. was sie von dem Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen sagt, ist älter als jede Kultur. Durch die Neigung des Menschen, sich in die Natur zu versenken, und das Werk des Schöpfers, durch das der Mensch Ihn erkennen soll, an seine Stelle zu setzen, ist die Richtung, die zu den Naturreligionen führte, gegeben. Das Heidentum ist die so eindringende Degenerierung des Monotheismus. Vielleicht daß sich diese Entwicklung, wenn einmal das babylonische Pantheon und seine Geschichte klar vorliegen, noch teilweise erkennen läßt. Die Meinung, als ob Israel aus dem mesopotamischen Polytheismus den Monotheismus entwickelt habe, ist historisch falsch. Das ist keinem Volke je gelungen, selbst das kulturell höchststehende Volk des Altertums, die Hellenen, hat das nicht erreicht. Daß einzelne bevorzugte Geister an der Pforte des Monotheismus anklopften, ist kein Gegenbeweis. Israel aber hat sich nie durch Kulturleistungen hervorgetan und stand darin nicht höher als seine kleinen halbbeduinischen Nachbarvölker. Der Vorwurf, daß sie in biblischen Fragen nicht genügend unterrichtet seien, kann im allgemeinen den Assyriologen nicht erspart werden. So einfach, wie man da meint, liegen die biblischen Fragen nicht, und der Wunsch ist gerechtfertigt, man möge die Exkurse in die Bibel, so sehr das auch reizen mag,

wenigstens in prinzipiellen biblischen Fragen, einschränken, oder, noch besser, vorerst ganz aufgeben, bis über die Religion Mesopotamiens und ihre Geschichte eine Art von Schlußurteil feststeht. Bis dahin kommen vielleicht auch die Exegeten zu einer gesicherten Auffassung wenigstens der ersten Kapp. der Genesis. Wann beides geschehen ist, wird man beide mit einander vergleichen können. Wir sind wegen der Bibel nicht in Sorgen. Z. Z. lassen sich namentlich die protestantischen Exegeten zu viel von der Assyriologie imponieren, und diese ist mit kühnen Urteilen nicht zurückhaltend. Damit will jedoch der hohe Wert der Assyriologie für die biblische Wissenschaft nicht verkannt werden.

Wie luftig die Brücken sind, mit denen man Babel und Bibel verbindet, möge ein nach dem Gesagten gut übersehbares Beispiel zeigen. Zimmern l. c. S. 539 sagt: „Daß nun die biblische Parallele, Gen. 5, von den vorsintflutlichen 10 Urvätern mit der babylonischen Tradition von den 10 vorsintflutlichen Urkönigen im Grunde identisch ist, kann kaum bezweifelt werden. Die Berührungspunkte beschränken sich nicht bloß auf die allgemeine Tatsache, daß in beiden Fällen eine Reihe von gerade 10 Königen, bzw. Urvätern, zwischen Schöpfung und Sintflut angesetzt wird, von denen in beiden Fällen der letzte, der zehnte, der Held der Sintflut ist, und daß außerdem in beiden Traditionen diesen Heroen der Urzeit ungewöhnlich lange Lebensdauern zugeschrieben werden. Es kommen vielmehr auch noch einige auffällige Berührungen in Einzelheiten dazu". Es wurde bereits bemerkt, daß die biblische Patriarchenliste früher nur 7 Namen umfaßte, und daß es möglicherweise ehedem deren noch weniger waren. Zimmern hat die kainitische Liste unberücksichtigt gelassen, sonst müßte er das wohl bemerkt haben. Damit fällt der erste und wichtigste Punkt, auf den sich die Meinung von einer Verwandtschaft oder eh-

maligen Identität beider Verzeichnisse stützt. Es ist nicht auffallend, wenn von den 10 Urkönigen und Urvätern zwischen Schöpfung und Flut jedesmal der letzte der Heros der Flut ist. Wie könnte es auch anders sein! Um ein abschließendes Urteil über die Frage zu ermöglichen, ist notwendig, die Namen der vorflutlichen Könige in Babylonien zu vergleichen. Sie sind uns aus Berosus bei Eusebius erhalten, bis jetzt aber in Keilschrift noch nicht gefunden. Die bewährte Verlässigkeit des Berosus beglaubigt aber ihre Richtigkeit.

Wir geben die Namen aus Zimmern l. c. S. 531.

1. *Αλωρος*; 2. *Αλαπαρος* (Alapa|o, ou|rus); 3. *Αμηλων* (*Αμιλαρος*, Almelon); 4. *Αμμενων*; 5. *Μεγαλαρος* (. . . *ανος*); 6. *Δαωνος*, *Δαως*, Da(v)onus; 7. *Ευεδωραχος*, (. . . *εσχος*, Edoranichus Edoreschus); 8. *Αμεμψινος*; 9. *Ωπαρτης* (*Ωτιαρτις*); 10. *Ξισουθρος*.

Davon bedeutet *Αμηλων* nach Zimmern ziemlich sicher: Mensch, Mann. Allein „Mensch, Mann“ kann, wenn das Wort in der Sprache Babyloniens nicht eine engere Bedeutung hat, etwa wie in der Bibel, wo es nach Art des Thema's Gerechter bedeutet, nicht Eigenname sein, da diese Eigenschaft allen zukommt. Sollte das Wort auf die Wurzel ʿamal sich mühen, zurückgehen, so läge eine ferne Berührung mit Enos, der Bedrückte, vor. Entscheidend gegen einen Zusammenhang ist, daß Enos in der kainitischen Liste nicht vorkommt, somit später gebildet ist. Xisuthros bedeutet der Überweise, Zimmern: der Übergescheite, zeigt also in seinem Namen — und der ist der Ausdruck seines Wesens — keine Verwandtschaft mit Noe, Ruhe, Rache. Daß beide die Heroen der Flut sind, beweist auch deshalb nichts, da die biblische und die babylonische Flut, was schon die verschiedenen Namen nahe legen, ganz verschiedene Dinge sind; erstere Benennung der Bedrängnis der letzten Zeit, wofür bei den Propheten gewöhn-

licher Kriegsverwüstungen als Bild gebraucht werden. Dem vierten babylonischen Namen „Ammenon", der eine Variation von „Amelon" zu sein scheint, gibt Zimmern S. 539. 540 die wahrscheinliche Bedeutung „Werkmeister", und stellt ihn dem vierten biblischen Namen „Kainan" gegenüber, der „vielleicht ebenfalls Schmied" bedeute. „Kainan", der allerdings der Wortbedeutung nach mit „Kain" eins ist, gehört der setitischen Liste an, die kainitische bietet den Namen nicht. Die setitische Erzählung sagt aber nichts vom „Hämmern von allerlei Gerät von Erz und Eisen". In der kainitischen wird diese Kunst dem Tubal zugeschrieben, dem der mass. Text erklärend „Kain" beifügt. Tubal aber bedeutet: Hirte, König, und Kainan, wie Kain, höchst wahrscheinlich: Klagender. Mit dem Namen des siebenten babylonischen Urkönigs „Enmeduranki", (Evedoranchos,) der „etwa Oberpriester (oder Kundiger) des Verbindungsweges von Himmel und Erde" bedeute, vergleicht Zimmern Hanok, „das sehr wohl Eingeweihter bedeuten könne". Das verb. חנך bedeutet Provv. 22, 6 ziemlich sicher „lehren, einweihen in eine Lehre", sonst durchaus: ein Haus, den Tempel einweihen, und ist in dieser Bedeutung hier durch die nach Henoch — in der kainitischen Darstellung — benannte Stadt gesichert. Dabei müßte eine Art von Übersetzung angenommen werden was in sich schwierig ist, und bei den anderen Namen nicht vorkommt. Der achte Name „Amempsinos" = Amel-Sin, Mann des (Gottes) Sin, wird endlich dem Methuschalach gegenübergestellt. Allein Schalach, 10, 24, ist kein Gottesname, und bloß auf „Mann" die Verwandtschaft gründen, ist unzulässig, weil das ein allgemeiner Begriff ist. Eher noch ließe sich „Methuschael" der kainitischen Reihe vergleichen, der aber selbst unsicher ist. Zusammensetzungen mit „Mann" und einem Gottesnamen finden sich auch sonst, beweisen also nichts. Vgl. z. B. „Ischboschet", Name des Sohnes Saul's, der sicher früher Isch-

baal, Mann des Baal, lautete. Nach Jer. 11, 13 war „Boschet, Schande“, auch pudendum, weil der Kult ein unzüchtiger war, ein verächtlicher Name Baal's bei frommen Israeliten. Der Name wurde, um Abscheu gegen das Wort „Baal“ auszudrücken, Hos. 2, 19 (17), umgebildet. — Mit Sicherheit kann man sagen, zwischen den vorflutlichen Urkönigen der Babylonier, und den biblischen Urvätern besteht auch in den Namen keinerlei Zusammenhang. Zu demselben Resultate führte die Erklärung der betr. Kap. der Gen., die zeigte, daß da ausschließlich biblische Ideen dargestellt sind.

2.

Angebliche Hippolytschriften.

Von Prof. Dr. Funk.

Neue Texte pflegen neue Untersuchungen anzuregen, um so mehr, wenn sie ihre Herkunft nicht selbst angeben, indem es dann die Aufgabe der Forschung ist, ihren Ursprung so viel als möglich zu bestimmen. Solche Texte erhielten wir durch G. Horner in der verdienstvollen Publikation: The Statutes of the Apostles 1904, die uns drei alte Schriftstücke, die Apostolische Kirchenordnung, die Ägyptische Kirchenordnung und eine Parallele zu oder vielmehr einen Auszug aus dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen in drei Versionen bietet, in äthiopischer, arabischer und koptischer Sprache mit englischer Übersetzung. Es war von ihr bereits 1906 S. 1 bis 27 die Rede, indem dort das Verhältnis der drei Versionen erörtert wurde. Dabei war auf die größere Ausführlichkeit hinzuweisen, welche die ÄKO in der äthiopischen Version ge-

genüber der koptischen und arabischen hat, und ebenso auf einige weitere Stücke, die in jene Version eingesprengt sind und sich deutlich als fremdartige Zutaten zu der Schrift darstellen. Ich ging damals auf diese Stücke nicht ein, da meine Aufgabe es nicht erheischte. Inzwischen zog sie aber E. von der Goltz in Untersuchung, und er kam dabei zu einem Ergebnis, das in hohem Grade unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Mehrere der betreffenden Stücke sollen nämlich mehr oder weniger sicher von Hippolyt herrühren und zu der von ihm verfaßten Gemeindeordnung gehören. Die Untersuchung liegt in den Sitzungsberichten der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften 1906 S. 141—157 und in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXVII (1906), 1—51 vor. Sie zeugt von großer Sachkenntnis und feiner Kombinationsgabe. Die Aufgabe ist indessen äußerst schwierig, sie berührt sich enge mit einem sehr verwickelten literarischen Problem, der Frage nach der Echtheit der Kanones Hippolyts und ihrem Verhältnis zu den verwandten Schriften, und es gilt hier, mit der größten Vorsicht und Unbefangenheit vorzugehen, um nicht der Gefahr zu erliegen, aus unsicheren Aufstellungen und Indizien zu weit gehende Schlüsse zu ziehen. Die nachfolgende Ausführung dürfte zeigen, daß diese Gefahr nicht ganz vermieden wurde.

1. Das erste der in Betracht kommenden Stücke findet sich beim Äthiopen nach dem Abschnitt der ÄKO über das Witwenmahl (c. 22 nach meiner Ausgabe in Didascalia et Constitutiones apost. II, 97—119, c. 52 nach der sonstigen der koptischen Version folgenden Zählung, bei der die Schrift mit c. 31 beginnt, indem die vorausgehende Apostolische Kirchenordnung mit 30 Kapiteln bei der Zählung mitberücksichtigt wird; Horner S. 162, 1—19). Es entspricht dem Abschnitt, der bei Hauler, Didascaliae apost. fragmenta 1900, zwischen

der Apost. KO und der ÄKO steht, bezw. letztere einleitet, und teilweise AK VIII, 3. Ich habe es, näherhin den lateinischen oder Haulerschen Text, in meine Ausgabe der ÄKO als Einleitung aufgenommen. Es ist zugleich das wichtigste, sofern bei ihm die Entscheidung liegt. E. v. d. G. bemerkt ausdrücklich, daß es den Ausgangspunkt für die Beurteilung der übrigen Stücke gewähre, und verweist bei diesen je auf die ihm gewidmete Ausführung zurück, um den Beweis für die Autorschaft Hippolyts dadurch bei den anderen zu verstärken. Er räumt ihm deshalb auch in der zweiten Abhandlung eine Stelle ein, während in dieser sonst nur das äthiopische Taufbuch oder die Taufordnung Hippolyts erörtert wird.

Daß nun jenes Stück von Hippolyt herrühre, soll daraus erhellen, daß der erste Satz auf eine vorausgegangene Schrift über die Charismen (= AK VIII, 1—2) Bezug nehme, die Achelis mit Recht mit der gleichnamigen Schrift auf der Hippolytstatue identifiziert habe. Auf sie folge dort der Buchtitel: *ἀποστολικὴ παράδοσις*, eine Gemeindeordnung Hippolyts, die Achelis in den K(anones) H(ippolyts) glaubte gefunden zu haben. AK VIII, 3 könne freilich sicher nicht als Anfang von Hippolyts Schrift gelten. So habe Achelis den Anfang der KH dafür gehalten. Es könne nun aber kein Zweifel sein, daß in den allerdings Hippolytschen Anfangssätzen von KH nur der Anfang der Ordnung selbst vorliege, im vorliegenden Fragment aber das Proömium. Der Text zeige dies deutlich. Denn so unsicher viele Einzelheiten in ihm sein mögen, der Inhalt sei völlig klar. Der Verfasser habe in einem ersten Buch über Charismen geschrieben. Im alten Bund habe Gott sie (?) in Bildern gegeben. Jetzt aber habe die Offenbarung Jesu Christi völlige Klarheit und Sicherheit geschaffen, so daß jeder wissen könne, welche Ordnungen in der Kirche gelten sollen. Da nun aber infolge einer Irrung kürzlich

viele in der Gemeinde ausgeglitten seien, so wolle der Verfasser, daß die, welche den Gemeinden vorstehen, die anderen belehren, und zwar sowohl die, welche nicht das Rechte wissen, damit sie die Vollkommenheit der Gnade erlangen, als die, welche recht glauben, damit sie erkennen, wie man diese Dinge überliefern und bewahren solle. Es handle sich also um einen Versuch, eine Gemeindeordnung aufzustellen, weil Irrungen in der Gemeinde dazu nötigten. Der Verfasser müsse ein solches Unternehmen mit dem Vorstehenden besonders motivieren, und es könne um so weniger zweifelhaft sein, daß wir es mit Hippolyt zu tun haben, als mit der Bearbeitung von AK VIII, 4 (bezw. 4/31, nicht 3/4, wie G. schreibt) in mehreren Handschriften sogar Hippolyts Name überliefert sei. Es handle sich also in der Tat um den Anfang von Hippolyts *ἀποστολικὴ παράδοσις*, und Achelis habe Recht behalten, daß unserem Quellenmaterial (nämlich KH, ÄKO, AK VIII) Hippolyts Gemeindeordnung zugrunde liege, wenn ihm auch die weitere Untersuchung nicht Recht geben dürfte, sofern er in KH diese Ordnung in wesentlich unversehrter Gestalt wiedergefunden zu haben glaubte. Jedenfalls sei nun der Anfang der ältesten christlichen Gemeindeordnung zum Vorschein gekommen, und diese Ordnung stamme aus Rom (SB. S. 143—46).

Ich glaubte diesen Beweis annähernd vollständig wiedergeben zu sollen, weil er, wie bereits zu bemerken war, die Grundlage für die weitere Erörterung bildet. Wie man sieht, spielt in ihn die bekannte Kontroverse über den Schriftencyklus: KH, ÄKO, AK VIII, herein, und die Kritik wird deshalb nicht umhin können, auf sie Bezug zu nehmen. Ich sehe aber von ihrer Lösung oder dem Urteil über KH durchaus ab und werde diese Schrift nur insoweit berücksichtigen, als sie eben zu dem neuen Problem in Beziehung steht.

Vor allem sei auf einen formalen Punkt hingewiesen.

Wie das Obige zeigt, folgt E. v. d. G. Achelis in seinem Urteil über die KH nicht ganz; aber er hält doch einen großen Teil der Schrift und insbesondere den ersten für echt, und er meint nun, das neue Stück ohne weiteres dem überlieferten Text derselben als Proömium voranstellen zu dürfen. Aber so einfach steht die Sache nicht. Der Anfang der KH zeigt keine Lücke, die auszufüllen wäre. Eine Einleitung insbesondere fehlt nicht; das erste Kapitel, stellt vielmehr eine solche dar, und E. v. d. G. erkennt dies selbst in seiner zweiten Abhandlung an, indem er dasselbe als „den ersten einleitenden Abschnitt de fide" bezeichnet (S. 9). Somit ergeben sich, wenn man das neue Stück einsetzt, zwei Einleitungen. Die Eigentümlichkeit kann nicht gerade als unmöglich gelten; aber sie bildet in der Literatur immerhin eine Ausnahme, und daß die neue These mit ihr rechnen muß, gereicht ihr schwerlich zur Empfehlung.

Der Beweis ruht ferner auf der Voraussetzung, daß die Worte *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* auf der Hippolytstatue zwei Schriften bezeichnen und daß die zweite eine Gemeindeordnung sei. Aber weder das eine noch das andere steht fest. Die vier Worte können sehr wohl eine einzige Schrift bedeuten, und tatsächlich werden sie auch mehrfach so verstanden. Ich gebe wie früher so auch jetzt noch dieser Auffassung den Vorzug. Indessen soll darauf jetzt nicht beſtanden werden. Es genügt zu betonen, daß die andere Auffassung nicht sicher ist, daß beide möglich sind, und es sei auf Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 608, verwiesen, der sich ausdrücklich in diesem Sinn ausspricht.

Es wird also mit Unrecht ohne weiteres vorausgesetzt, daß die Worte *ἀποστολικὴ παράδοσις* eine besondere Schrift bedeuten. Faßt man sie aber etwa in diesem Sinn, so kommt man noch keineswegs zu einer Gemeindeordnung. Der Titel

führt nicht zu ihr; er mag sie nicht ausschließen, ist aber viel zu allgemein, um sie zu beweisen. Auch das fragliche Stück, das die Einleitung zu ihr bilden soll, enthält nichts, was sie mit Bestimmtheit verraten würde. In der äthiopischen Version ist allerdings von „Ordnungen" die Rede. Aber nicht nur beweist dieser Ausdruck für sich allein ebenfalls noch keine Gemeindeordnung, sondern er ist überdies gar nicht zu betonen, weil der zuverlässigere Lateiner ihn nicht enthält, statt seiner vielmehr das Wort exponere bietet und der Kontext klar zeigt, daß man es beim Äthiopen mit einer freien Übersetzung zu tun hat. E. v. d. G. läßt deshalb in der oben mitgeteilten Inhaltsangabe den Autor mit Unrecht sagen, es solle jeder wissen können, welche Ordnungen in der Kirche gelten sollen. In Wahrheit ist an der Stelle, wie der Lateiner außer Zweifel stellt, einfach von Bewahrung der Tradition die Rede, und so konnte man in der Einleitung zu einer jeden theologischen Schrift, nicht bloß einer Kirchenordnung sich ausdrücken.

Anders gestaltet sich die Sache allerdings, wenn man auf die Stellung Rücksicht nimmt, die das Stück beim Lateiner und in AK VIII hat. Hier steht es vor einer Kirchenordnung, und es mag insofern als Einleitung zu einer solchen Schrift gelten. Dürfen wir aber in dieser Schrift die ἀποστολικὴ παράδοσις auf der Hippolytstatue erblicken? Ich glaube nicht. Man beachte folgendes.

Das Stück soll die Einleitung zu einer besonderen Schrift sein, und E. v. d. G. muß es so fassen, um seine These überhaupt aufrechterhalten zu können. In Wahrheit hat es aber nicht diesen Charakter. Wie der Anfang klar zeigt, leitet es von einem Schriftabschnitt zu einem anderen über; es ist demgemäß ein Übergangsglied innerhalb eines und desselben Werkes, und insofern wird es zu einem Zeugnis gegen die

neue These, da diese wesentlich damit rechnet, daß es die Einleitung zu einer eigenen Schrift bilde. Das Gegenzeugnis wäre allenfalls zu beseitigen, wenn man die erste Voraussetzung, daß man es bei den vier Worten auf der Hippolytstatue mit zwei Schriften zu tun habe, aufgeben und nur eine Schrift annehmen würde, und dies wäre nicht unmöglich. Wie wir gesehen, ist ja diese Voraussetzung keineswegs sicher, das Gegenteil ebenso gut denkbar. Nimmt man aber eine Schrift an, so erhebt sich eine andere Schwierigkeit. Die These muß dann eine Gemeindeordnung als Bestandteil der „Apostolischen Überlieferung über die Charismen" fassen. Als ganz unmöglich mag auch dies nicht gelten; aber die Wahrscheinlichkeit spricht unbedingt dagegen.

Wie man sich also zu dem Stück und der Hippolytstatue stellen mag, ein irgendwie sicherer Aufschluß ist ihnen über eine Kirchenordnung Hippolyts nicht zu entnehmen. Die Statue zeugt mit Bestimmtheit nur für eine Schrift über die Charismen, und es ist wahrscheinlich, aber ebenfalls nicht ganz sicher und tatsächlich nicht unbestritten, daß dieselbe in AK VIII, 1—2 in irgend welcher Weise noch vorliegt. Nach der Stellung des fraglichen Stückes im Lateiner wird sie oder AK VIII, 1—2 auch der ÄKO in einem alten Sammelwerk vorangegangen sein. Das Stück selbst aber ist, wenn AK VIII, 1—2 von Hippolyt herrührt oder auf ihn zurückgeht, aus den angeführten Gründen nicht ihm, sondern vielmehr demjenigen zuzuschreiben, der den Traktat über die Charismen und die auf ihn folgende Kirchenordnung miteinander verband. Sollte es einen früheren Ursprung haben oder von dem Verfasser der Schrift über die Charismen herrühren, so kann diese ebenfalls aus den obigen Gründen schwerlich Hippolyt zuerkannt werden, und AK VIII, 1—2 braucht auch nicht notwendig auf ihn zurückgeführt zu werden; denn wenn die Abfassung einer

derartigen Schrift auch nur von ihm erwähnt wird, so folgt doch noch keineswegs, daß er allein im Altertum eine solche schrieb. So verhält es sich m. E. bei dem bisherigen Stand der Dinge[1]).

2. Das zweite Stück schließt sich unmittelbar an das erste an (Horner S. 162, 19—178, 20) und ist eine Taufordnung. Es ist keine einheitliche Arbeit, durch E. v. d. G. werden drei Schichten unterschieden: eine ältere und alle wesentlichen Bestandteile der Taufhandlung im 3. Jahrhundert wiedergebende; eine etwas jüngere, den Charakter des 4. Jahrhunderts verratend; eine dritte bestehend in Dubletten mit Ergänzungen und Erweiterungen zu jenen beiden. Hippolyt wird die ältere Schichte zugeschrieben, indessen auch eingestanden, daß die Autorschaft nicht streng zu erweisen sei; der Beweis für sie, der hauptsächlich in Parallelen aus Hippolyts Schriften besteht, soll aber dadurch, daß für das Einleitungsstück die Abfassung durch Hippolyt festgestellt sei, doppelte Bedeutung erhalten (Z. f. KG. S. 12—16). Nach der obigen Ausführung verhält sich jedoch die Sache mit dem zweiten Punkt umgekehrt: die Autorschaft Hippolyts für das Einleitungsstück ist nicht gesichert, und demgemäß ist mit demselben auch für das fragliche Stück nichts zu beweisen. Es kommt alles auf die beigebrachten Parallelen an, und daß diese keine Sicherheit gewähren, erkennt E. v. d. G. selbst an. Unter diesen Umständen dürfte es unnötig sein, die Ausführung im einzelnen zu prüfen.

---

1) D. de Bruyne, Rev. Bénéd. 1906 p. 423, findet es befremdend, daß ich in der erwähnten Abhandlung, Th. Qu. 1906 S. 8, die Authenticität dieses Stückes leugne. Ich sprach mich aber dort nirgends so aus; ich erklärte das Stück mit dem ihm folgenden nur für eine Interpolation, nämlich in dem äthiopischen Text der ÄKO, und daß es hier am unrechten Platz steht, liegt auf der Hand. Das Stück wird übrigens in seinem Verhältnis zu der Parallele AK VIII,3 noch weiter zu erörtern sein.

Nur einige allgemeine Bemerkungen mögen beigefügt werden.

Bekanntlich enthält eine Kirchenordnung, die unter dem Namen Hippolyts überliefert ist, die KH, eine Taufordnung. Demgemäß hat, wenn überhaupt eine derartige Schrift, zunächst diese Anspruch auf die Autorschaft des römischen Kirchenlehrers, und ihr Vorrecht könnte allenfalls nur mit zwingenden Gründen beseitigt werden, nicht aber mit so schwachen Argumenten, wie sie für den Hippolytschen Ursprung der neuen Kirchenordnung beizubringen sind.

Das Schriftstück reicht im ganzen nicht über das 4. Jahrhundert zurück. E. v. d. G. findet in ihm zwar einen älteren Kern, und möchte diesen Hippolyt zuerkennen. M. E. liegt zu einer derartigen Scheidung kein hinlänglicher Grund vor. Die angeblichen älteren Stücke können auch einen späteren Ursprung haben, und wenn andere wirklich einer späteren Zeit angehören, so sind auch jene dieser zuzuweisen, es müßten nur evidente Gründe dagegen sprechen, die aber hier durchaus fehlen. Indessen sei von der prinzipiellen Frage abgesehen; die Scheidung unterliegt, so wie sie vorgenommen wurde, gewichtigen Bedenken. Es sei nur auf einen Punkt hingewiesen. Das Gebet über das hl. Salböl (Nr. 17 nach der durch E. v. d. G. getroffenen Zählung der einzelnen Abschnitte des Schriftstücks) wird der ersten, die Anweisung über den Vollzug der Salbung (Nr. 18) der zweiten Schichte zugewiesen. Die Trennung ist unbedingt abzulehnen; denn wenn ein Salböl für die Täuflinge geweiht wurde, so wurde es doch sicher auch verwendet oder eine Salbung mit dem hl. Öl vorgenommen. Nach dem Äthiopen, bezw. nach der englischen und deutschen Übersetzung müßte man annehmen, daß diese Salbung nach dem Taufakt stattfand; denn in den beiden erwähnten Stücken ist von Getauften die Rede. Hier liegt aber zweifellos ein Versehen vor. Nach der einmütigen Überlieferung

ging jene Salbung dem Taufakt voran, und sicher sollte sie auch in unserem Schriftstück diese Stellung haben. Was über sie gesagt wird, daß sie auf den ganzen Leib sich erstreckte, weist deutlich darauf hin, und man kann um so weniger im Zweifel sein, je leichter es sich erklären läßt, wie jener Fehler entstand. Im griechischen Text stand *βαπτιζόμενος* = Täufling, und der Äthiope oder vielmehr, da er schwerlich unmittelbar aus dem Griechischen übersetzte, sein Vorgänger machte daraus einen Getauften. E. v. d. G. gebrauchte in der griechischen Restitution des Gebetes ganz richtig die Form *βαπτιζόμενος* (S. 32). Um so weniger hätte er aber über die Stellung der Salbung (S. 14) im Zweifel sein sollen. Sie ging sicher der Taufe voran, während die Salbung mit Chrisma nachfolgte, und hier haben wir einen weiteren Grund, von Hippolyt abzusehen. Die Salbung vor der Taufe kommt, wie schon bei der Erörterung über die KH zu bemerken war (vgl. meine Schrift: Das Testament uns. H. 1901 S. 232 f.), im Abendland in drei ersten Jahrhunderten nicht vor, während sie doch, wenn sie auch hier damals schon bestand, schwerlich ganz unerwähnt bleiben konnte.

Ich habe 1899 S. 161 ff. über das Taufbekenntnis in den KH und in der ÄKO gehandelt. E. v. d. G. stimmt meiner Ausführung zu, glaubt aber andererseits in der neuen Schrift, näherhin in der ersten Formel (denn es wird wie oft eine Dublette geboten) den ursprünglichen Text des Taufbekenntnisses Hippolyts finden zu dürfen (S. 39). Ich vermag die Auffassung nicht zu teilen; es ist auch zu bezweifeln, daß sie den Beifall der Symbolforscher finden wird; ich gehe aber vorerst auf den Punkt nicht näher ein, indem ich auf die Kritik verweise, der er in der Revue Bénéd. 1906 p. 426 unterzogen wird.

Am Anfang der Schrift, in einem Stück, das zur älteren

Schichte und somit zur Schrift Hippolyts gerechnet wird, ist von Baptisterien die Rede. E. v. d. G. findet dies auffallend und bei seinem Urteil über die Schrift mit allem Grund, da ein Baptisterium zur Zeit Hippolyts kaum anzunehmen sei; er glaubt aber das Wort als späteren Zusatz streichen zu dürfen, da es in einer Handschrift fehle und im Folgenden nirgends vorausgesetzt werde. Allein diese Gründe vermögen die Streichung nicht zu rechtfertigen. Die fragliche Hs. hat gegenüber den vielen anderen nichts zu besagen; ebenso auch nicht das spätere Schweigen der Schrift; begründet wäre das Verfahren nur dann, wenn das Baptisterium in einem anderen Teil der Schrift ausgeschlossen wäre. So wie die Dinge liegen, hat das Wort als ursprünglich zu gelten, und es ist nicht weiter zu bemerken, was es in der obschwebenden Frage zu bedeuten hat.

3. Das dritte Stück ist das Gebet bei der Weihe des Diakons, das, wie das Weihegebet für den Bischof und Presbyter, in der äthiopischen Version der ÄKO steht, während es in der koptischen und arabischen fehlt. Es tritt aber nicht erst durch die Publikation Horners an die Öffentlichkeit; die erste Hälfte steht auch in der lateinischen Übersetzung der ÄKO bei Hauler S. 110, und das Ganze habe ich, was E. v. d. G. übersah, aus einer Tübinger Synodos-Handschrift schon im Historischen Jahrbuch 1895 S. 485 und in der Schrift über das Testament unseres Herrn 1901 S. 29 ediert, inzwischen auch in Didascalia et Constitutiones apostolorum II, 104. E. v. d. G. findet in dem Aufbau (Parallelismus zwischen Dank und Bittte, Christus und dem Diakon) Verwandtschaft mit den Taufgebeten Hippolyts, in der subordinatianischen Vorstellung von Christus als dem Vorbild der Diakonen, in der Voraussetzung des Darbringungsaktes (durch den Diakon) und in dem ursprünglich jedenfalls eschatologisch gemeinten

Schluß Kennzeichen hohen Alters, und glaubt deswegen das Gebet dem Abschnitt über die Weihen in der Gemeindeordnung Hippolyts zuweisen zu dürfen, muß aber, um diesen Schluß wagen zu können, mehrere Worte streichen (SB. S. 147). Die Autorschaft Hippolyts steht also, wie dieses Verfahren zeigt, auf schwachen Füßen. Bei näherer Prüfung ergibt sich, daß man allen Grund hat, von ihr abzusehen. Die fragliche formale Verwandtschaft fällt nicht ins Gewicht, weil sie zu allgemein und zu wenig bestimmt ist und zudem an ein Vergleichungsobjekt sich hält, dessen Hippolytscher Ursprung nichts weniger als sicher ist. Die Vergleichung des Diakons mit Christus findet sich zudem auch in der Didaskalia und in den Apost. Konstitutionen II, 26, 5 und führt keineswegs in das Zeitalter Hippolyts zurück. Der Schluß lautet tatsächlich nicht eschatologisch, und wenn er ursprünglich je so gemeint gewesen wäre, was sehr fraglich ist, so könnte er immerhin noch wohl nach Hippolyt geschrieben worden sein. Der Hauptsatz des Gebetes lautet nach dem Text Horners, bezw. nach dessen Übersetzung (S. 145) und der von E. v. d. G.: Gott, . . schenke den Geist der (oder: und) Gnade und Fleiß auf diesen deinen Knecht, den du erwählt hast zu dienen (*διακονεῖν*) in unserer Kirche und darzubringen in deinem heiligen Heiligtum: das was dir dargebracht wird durch deine ordinierten Oberpriester zur Ehre deines Namens. Hier liegt sicher ein Fehler vor; denn einerseits erscheint als der „Darbringende" der Diakon, anderseits „die ordinierten Oberpriester". Aber wo liegt der Fehler? E. v. d. G. findet ihn in dem zweiten Satzglied und erklärt die Worte „durch deine o. Oberpriester" für eine Interpolation. Diese Worte geben indessen keinerlei Anlaß zu einer Beanstandung; sie entsprechen durchaus dem, was nach allen unseren Kenntnissen zu erwarten ist: der „Darbringungsakt" eignete dem Priester, bezw. dem Bischof. Der

Fehler ist daher im vorausgehenden Satzglied zu suchen, und er liegt auch ohne Zweifel dort. In einem Ordinationsgebet handelt es sich naturgemäß um die ordentliche, nicht um eine etwaige außerordentliche Vollmacht, wenn diese nicht etwa ausdrücklich als solche bezeichnet wird, und jene war weder zur Zeit Hippolyts noch überhaupt in der Zeit, aus der das Gebet stammen kann, für den Diakon der „Darbringungsakt". Diesen hier anzunehmen verbietet auch der Kontext; sonst konnte vorher nicht das Dienen, *διακονεῖν*, als die Aufgabe des Diakon angeführt werden. Und fassen wir, wie billig diese Aufgabe als die eigentliche, so kann im folgenden Satzteil nur an den Dienst gedacht werden, den der Diakon bei der Ausspendung der Eucharistie leistete, indem er diese den Gläubigen darreichte. Dr. Dannecker, der das Gebet für mich übersetzte, übersetzte auch wirklich dispertiat sanctissimum tuum, statt „darzubringen in deinem hl. Heiligtum". Ich vermag über die etwaige Richtigkeit der Übersetzung kein Urteil abzugeben; auch darüber nicht, ob die Tübinger Handschrift hier etwa einen andern Text bietet. Aber darüber kann kaum ein Zweifel bestehen, daß ursprünglich an der Stelle derartiges gestanden haben muß, daß nicht von der Darbringung, sondern von der Spendung der Eucharistie die Rede war, und demgemäß gewährt auch diese Stelle keinen Grund, dem Gebet ein höheres Alter zuzuerkennen oder es gar Hippolyt zuzuschreiben.

4. Es folgt, nach ÄKO c. 21 (51), ein kleines Stück unter der Überschrift: Über die Gaben an die Kranken (Horner S. 159, 19—26). Da für seine Zugehörigkeit zur Schrift Hippolyts keine besonderen Gründe vorgebracht werden, diese also nur im allgemeinen und stillschweigend angenommen wird, so ist nicht näher auf dasselbe einzugehen.

5. Weiter folgt, unmittelbar an jenes angeschlossen, ein

Stück mit der Aufschrift: Über das Hineinbringen der Lampen beim Abendmahl der Gemeinde (Horner S. 159, 27—161, 6), die Beschreibung einer Agape. Die Feier beginnt, nachdem sich die Gemeinde am Abend versammelt hat, indem der Diakon die Lampe bringt; zuerst werden die Einleitungsversikel zur Präfation gesprochen; dann folgt ein Dankgebet des Bischofs für die Gabe des Lichts, (das einige Worte mit AK VIII, 37, 3 gemein hat), Psalmengesang, Segnung des Weines, Spendung „von den Stücken an alle Gläubige“ durch den Bischof, zuletzt die Bemerkung: wenn die Gläubigen ihr Abendmahl nehmen, sollen sie, bevor sie von ihrem eigenen Brot nehmen, ein wenig Brot von der Hand des Bischofs nehmen, denn es sei Eulogie, nicht Eucharistie als von unserem Herrn. Für die Autorschaft Hippolyts liegen in dem Stück keinerlei bestimmte Anzeichen vor. E. v. d. G. bemerkt selbst, es lasse sich nicht sagen, ob in irgend einer Weise die Gemeindeordnung Hippolyts als Grundlage des Berichts vorauszusetzen sei. Freilich erklärt er daneben, es sei dies durchaus nicht unwahrscheinlich; das Lichtgebet habe in seinem Aufbau Ähnlichkeiten mit den Taufgebeten, und der Kontext, in den sich dieses Fragment eingefügt finde, lasse den Hippolytschen Ursprung vermuten (S. 152). M. E. sind aber solche Gründe zu unbestimmt und zu schwach, um auch nur eine ernstliche Vermutung zu wagen. Besser läßt man das Stück in der Schwebe, in der es auf uns gekommen ist. Bei der bis in die neueste Zeit herein nachweisbaren Fortdauer der Agape in Abessinien wird es sich auch empfehlen, von einer näheren Bestimmung der Zeit des Stückes vorerst abzusehen. Ich vermag auch dem Satz nicht beizustimmen, daß wir hier jedenfalls eine bis ins zweite Jahrhundert zurückreichende Form der Agapenfeier vor uns haben, die in ihren Grundbestandteilen die noch viel ältere Eucharistieform veranschauliche. Immerhin aber ist das Stück

in hohem Grad bemerkenswert, und es wird die Forschung noch weiter beschäftigen.

6. Die bisher erörterten Stücke sind in die ÄKO eingesprengt. Aber auch das an sie sich anreihende Schriftstück, AK VIII in kürzerem Text oder Auszug, enthält einige fremde Zutaten. Nach AK VIII, 2 oder dem Abschnitt über die Charismen stehen das Apostelsdekret (AG. 15, 29) in einer abweichenden Form, Stücke aus der Didache, nämlich, 11, 3—5. 7—12; 12; 13, 1. 3—7; 8, 1—2[a]; Didaskalia II, 57, 2. 7—8; 58, 1. 2. 4—6 (Horner S. 193, 4—196, 20); nach AK VIII, 33, 2 findet sich eine Ausführung über die Feier des Sabbats und Sonntags (S. 211—213); am Schluß folgt eine Sammlung von Gebeten (S. 222—232). E. v. d. G. behandelt nur jene drei Stücke, und von ihnen kommt hier nur noch einigermaßen das dritte in Betracht. Die Autorschaft Hippolyts wird für das Stück nicht eigentlich behauptet, sondern nur die Frage aufgeworfen, in welche Zeit es fallen würde, wenn dieselbe anzunehmen wäre. Aber ein hohes Alter wird ihm zuerkannt; wenn es auch nicht von Hippolyt aus der ersten Zeit seiner Lostrennung vom römischen Bischof stamme, so gehe es bis in das 2. Jahrhundert zurück; es sei nicht ein Auszug aus der Didaskalia, da sonst der Bischof und der Satz wegen der Zugehörigkeit zu einer Häresie (II, 58, 1) schwerlich beseitigt worden wäre (S. 17). Die Punkte mögen für sich allein genommen einige Bedeutung beanspruchen. Prüft man sie nach dem Kontext, so vermag man ihnen nicht ein Gewicht zuzuerkennen, das imstande wäre, den Eindruck eines Auszuges, den der Äthiope unbedingt macht, aufzuheben. Der kleine Satzteil wegen der Zugehörigkeit zu einer Häresie muß bei der Priorität des Textes der Didaskalia keineswegs absichtlich beseitigt worden sein; es ist durchaus denkbar und sogar sehr wahrscheinlich, daß er von dem Excerptor über-

sehen wurde oder daß er in der Überlieferung des Stückes ausfiel. Das Fehlen des Bischofs sodann erklärt sich zur Genüge daraus, daß das Stück die Ordnung im Gotteshaus überhaupt nur mit Rücksicht auf die Laien berücksichtigt; denn es fehlt nicht bloß die bezügliche Anweisung der Didaskalia über den Bischof, sondern auch die für die Diakonen (II, 57, 6) in der Hauptsache auch die für die Presbyter. Für letztere wird nur gesagt, daß sie ebenfalls an ihren besondern Plätzen sitzen sollen. Die Bemerkung steht aber in dem Stück sichtlich an unrechtem Ort; sie ist aus II, 57, 3 bei II, 58, 2 nachgeholt, und hier offenbart sich die Komposition der Didaskalia evident als die ursprünglichere. Ebenso tritt dies in der Bestimmung über die Kinder zutage; nach dem Fragment sollen die Alten dieselben auf ihren Armen halten; die Didaskalia entfernt sie von den Alten und weist ihnen sachentsprechend einen besonderen Platz oder den Platz bei ihren Vätern und Müttern an.

3.

Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi.

Von Dr. Parthenius Minges-Quaracchi.

Unter den vielen Vorwürfen, welche der Philosophie und Theologie des Duns Scotus gemacht werden, ist wohl der gegen seine Lehre über das Werk oder die Genugtuung Christi erhobene der schwerste. So schreibt Joseph Schwane: „Duns Scotus hat sich in der Lehre von der Person und dem Werke des Herrn keine Lorbeeren errungen, auf diesem Gebiete vielmehr mit seinen kritischen Ausstellungen am meisten Fiasko

gemacht". „Trug die Lehre über die Person des Gottmenschen eine zersetzende und verflachende Tendenz an sich und neigte sie nach der Seite des Nestorianismus hin: so entsprach derselben auch die Auffassung vom Werke Christi [1])". In gleicher Weise meint in unsern Tagen Herr Professor Dr. Bernhard Dörholt in Münster, daß sich Scotus hier keine Lorbeeren gepflückt habe und daß der eigentliche Scotismus überwunden sei [2]). Dörholt stellt diese Behauptung auf in einer Recension des Buches des Münchener Herrn Privatdozenten Dr. Johannes Franz Seraph Muth: „Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung", München 1904. Auch bei Muth begegnet uns der Satz (S. 234): „Schwerlich wird es in der Gegenwart einen Theologen geben, der im Ernste noch die scotistisch-nominalistische Akzeptationstheorie verträte". Ob sich zur Zeit wirklich kein andrer Theologe findet, welcher der Anschauung des Scotus huldigt, will ich hier nicht untersuchen. Jedoch will ich mich selbst als solchen melden: ich erkläre, daß ich die Ansicht des Scotus ganz und voll zu der meinigen mache, allerdings nicht diejenige, wie sie jetzt gemeinhin dargestellt wird, sondern diejenige, die nach meinem Dafürhalten Scotus einzig und allein vorträgt. Die nachstehenden Zeilen haben nämlich nicht sowohl den Zweck, eine Lanze für den Scotismus zu brechen, sie sollen vielmehr hauptsächlich den Nachweis liefern, daß Scotus etwas anders lehrt als ihm von allen Seiten, von Katholiken und Protestanten, in alter, neuer und neuester Zeit zugeschrieben wird.

1. Der von Schwane, Dörholt und Muth vertretenen sententia communior räume ich zunächst gerne ein, daß nach Scotus die schwere Sünde keine unendliche

1) Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg 1882, S. 288, 331.
2) Theologische Revue, 1906, Nr. 13/14, S. 419.

Beleidigung Gottes ist. Der heilige Thomas [1]) lehrt allerdings, daß die Sünde eine gewisse Unendlichkeit (quandam infinitatem) hat, weil die Schwere eines Vergehens sich nach der Würde der beleidigten Person richtet, der durch die Sünde beleidigte Gott aber unendlich ist. Diese Behauptung läßt aber Scotus nicht gelten: Die Sünde als unendliches Übel bezeichnen führt zur Annahme eines höchsten Übels, und dann haben wir den Gott der Manichäer. Es ist falsch, daß die Sünde intensiv formell unendlich ist, d. h. ihrem Begriff und Wesen nach. Es ist auch nicht richtig, daß sie so groß ist als derjenige, gegen den sie geschieht, sofern man den Ausdruck „so groß" als eigentliche Wesensbestimmung ansieht. Jedoch hinsichtlich des Endzieles, von dem die Sünde uns abwendet, erhält sie eine gewisse äußere Denomination oder eine denominative Unendlichkeit, wie auch der selige Genuß Gottes von seiten des heiligen Michael nur deshalb unendlich heißt, weil der Terminus „Gott", mit dem dieser Genuß verbindet, unendlich ist, in sich jedoch ist auch er formell oder begrifflich nur ein endlicher Akt. So ist auch die Todsünde insofern äußerlich unendlich, als sie uns vom unendlichen Gute abzieht. Allerdings ist die Beleidigung Gottes schwerer als die einer andern Person, wie auch die eines Königs schwerer ist denn die eines seiner Soldaten; nie aber kann sie formell ein unendliches Uebel sein. [2]) Formell ist die Bosheit der Sünde nur derart

1) In III. dist. 20, qu. 1, art. 2, sol. — S. th. III. qu. 1, art. 2, ad 2.

2) Ox. l. 3, dist. 19, qu. un. n. 13 (tom. 14, 726 a) — Ebenso in der Parallelstelle in Rep. n. 14 (tom. 23, 407). Unter „Ox." ist zu verstehen der größere Sentenzenkommentar, das in Oxford verfaßte sogenannte Opus Oxoniense; mit „Rep." ist der kleinere Sentenzenkommentar gemeint, die in Paris verfaßten sogen. Reportata Parisiensia. Es ist jedoch zu beachten, daß die Distinktionen 19—35 unseres zitierten kleineren Kommentars nicht mehr aus der Feder des Scotus selbst stammen, sondern aus der eines seiner Schüler, der diese Distinktionen im

und nur so groß als die Güte ist, welche der Natur der Sache nach dem betreffenden entgegengesetzten tugendhaften Akte innewohnen würde. Diese ist aber stets nur eine endliche, und somit ist auch die Schwere der Sünde, die uns einer solchen Güte oder eines solchen Gutes beraubt, nur eine endliche [1]).

Mit der Behauptung, daß die Sünde formell oder ihrem Begriff und Wesen nach nicht unendlich sein kann, dürfte Scotus unzweifelhaft doch wohl das Richtige treffen. Allerdings findet Dörholt den Fehler der Scotisten eben darin, daß sie nicht zwischen aktiver und passiver Beleidigung gehörig unterscheiden. Was der Sünder tue, sei in sich endlich, was aber Gott leide oder die Beleidigung, die Gott durch die Sünde erdulde, sei unendlich [2]). Indes Dörholt wie auch Muth können nicht umhin zuzugestehen, daß gegen die Annahme der Unendlichkeit der Sünde große Bedenken erhoben werden können. Wenn nämlich die Sünde unendlich ist, weil der beleidigte Gott unendlich ist, dann gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Tod- und läßlicher Sünde, da ja auch die läßliche Sünde eine Beleidigung Gottes ist; ferner sind alle Todsünden gleich schwer, weil alle unendlich sind u. s. w. Die Erklärungen, welche Dörholt gibt, um diese Schwierigkeiten zu heben, dürften doch kaum befriedigen. Derselbe bemerkt z. B., daß die läßliche Sünde dadurch den eigentlichen

engsten Anschluß an die des größeren Sentenzenkommentars zusammengestellt hat. Vgl. die Zensur des Herausgebers Wadding im 22. Bande der neuen Pariser Ausgabe, pag. 2. n. V. Einerseits enthalten diese Distinktionen nur die genaue Lehre der entsprechenden echten Distinktionen des größeren Kommentars, andrerseits werden ja nicht bloß dem Scotus selbst, sondern auch seinen Schülern, den Scotisten überhaupt, die oben erwähnten Vorwürfe gemacht. Wie bereits gesagt, ist hier die neue Pariser Ausgabe benutzt mit Angabe von Band, Seitenzahl und Kolonne der betreffenden Seite.

1) Ox. l. 4, dist. 50, qu. 6, n. 16 (tom. 21, 573).

2) Die Lehre von der Genugtuung Christi theologisch dargestellt und erörtert. Paderborn 1891, S. 285, 276. Vgl. Muth, S. 30.

Charakter der Beleidigung verliert, weil in ihr Gott als Endziel nicht aufgegeben wird wie in der schweren Sünde (S. 279). Indes, wenn die läßliche Sünde keine Beleidigung Gottes mehr ist, dann scheint sie überhaupt keine Sünde mehr zu sein. Auf das Weitere kann hier nicht eingegangen werden. Es gibt doch im strengen Sinne nur Ein Unendliches, nur Ein actu infinitum, nämlich Gott als das ens infinitum. Gott ist aber reine Aktivität ohne alle Passivität, und doch soll hier etwas rein Passives als unendlich bezeichnet werden? Kann denn das Passive als solches überhaupt unendlich sein? Die Sünde ist und bleibt Akt eines Geschöpfes, hängt deshalb wesentlich von einem endlichen Prinzip ab, und doch soll sie wiederum unendlich sein, unendlich im eigentlichen Sinne? Dies kann ich mir nicht zusammenreimen. Auch Dörholt gibt zu, daß ein malum infinitum nicht möglich, sondern widersinnig ist. Nun, die Beleidigung Gottes, passiv genommen, ist doch nicht etwas Gutes, sondern etwas Böses; wenn sie aber zugleich unendlich sein soll, werden wir über das malum infinitum nicht hinauskommen. Sobald wir die Sünde ernstlich als unendlich bezeichnen, wie immer dies gemeint sei, wird sie mit Gott, dem ens infinitum oder bonum infinitum identifiziert [1]). Auch Muth (S. 223) gesteht, daß jede sittlich religiöse Schuld bezw. unendlicher, bezw. endlicher Art ist. Daraus resultiert aber doch kein ens infinitum im eigentlichen oder formellen Sinne. Daß die Sünde in gewissem Sinne unendlich ist, weil der beleidigte Gott unendlich ist und die Schwere einer Beleidigung sich auch nach der Würde der beleidigten Person richtet, leugnet auch Scotus nicht; dies ist aber keine formelle Unendlichkeit, kein ens infinitum.

2. Ebenso ist es wahr, daß nach Scotus der Wert der Genugtuung Christi nicht unendlich im

1) Vgl. Dörholt S. 277.

vollen Sinne des Wortes ist. Christus als Gott oder der göttlichen Natur nach kann nicht verdienen und genugtun; dies vermag er nur als Mensch, in der beschränkten menschlichen Natur, vermöge seines menschlichen Willens und der seiner Menschheit verliehenen Gnade. Beide sind aber nur endlich; deshalb ist auch die Genugtuung oder das Werk Christi nur endlich, weil die Prinzipien desselben, nämlich Wille und Gnade, nur endlich sind. Der göttliche Logos hatte an diesem Werk keine andere Kausalität als die gesamte Dreifaltigkeit [1]). Wie nämlich Scotus öfters erklärt, hat der göttliche Logos betreffs Inkarnation und Erlösung nur das als Eigentümliches, daß er mit der menschlichen Natur Christi persönlich verbunden ist, dieselbe annahm, in seine Hypostase oder Person aufnahm. Alles Übrige in der Erlösung kommt den drei göttlichen Personen in gleicher Weise zu, da alle Werke nach außen hin den drei Personen gemeinsam sind. Selbst das sumere (naturam humanam) kommt allen drei in gleicher Weise zu, sofern es einen absoluten Akt bedeutet; dem Logos speziell kommt es nur insofern zu, als derselbe den Terminus dieser Annahme bezeichnet, nämlich diejenige Person, von welcher die menschliche Natur in ihrer Subsistenz abhängt oder mit welcher sie hypostatisch vereinigt ist [2]). Bezüglich der causa efficiens wirkt der Logos an den menschlichen Handlungen Christi nur mit, wie auch der Vater und Sohn mitwirken oder wie überhaupt die Dreifaltigkeit mit allen Akten der Geschöpfe mitwirkt. Nur insofern ist an dem Werke Christi ein unendlicher Faktor beteiligt. Selbst wenn man hierbei dem Logos eine spezielle Anteilnahme einräumt, so kann diese doch nur eine akzidentelle, keine wesentliche sein. Es wirkt ja auch die menschliche Natur

1) Rep. l. 3, dist. 19, n. 5 (tom. 23, 403 a) — Ox. ibidem n. 5 (tom. 14, 711 a).

2) Cfr. Ox. l. 3, dist. 1, qu. 1, n. 20 (tom. 14, 53 a).

Christi nur akzidentell mit beim Wollen und Wirken des göttlichen Logos; sie ist eben mit demselben hypostatisch verbunden, hat aber keinen weiteren Einfluß auf die Tätigkeit desselben. Es ist ja auch die weiße Farbe auf das engste und unzertrennlich mit einem Baumeister vereinigt, und doch hat sie gar keinen wesentlichen Einfluß auf die Bautätigkeit desselben. Wohl aber hatte die menschliche Natur Christi essentielle und nicht bloß akzidentelle Kausalität auf das Werk desselben, weil er eben nach dieser Natur für uns verdiente [1]). Deshalb ist das Werk Christi, auch wenn man es in all seinen Beziehungen betrachtet und trotz der hypostatischen Union nicht formell oder im eigentlichen Sinne, seinem Begriff und Wesen nach, unendlich [2]).

Wie nämlich Scotus wiederholt ausdrücklich erklärt, ist und bleibt das Leiden und Werk Christi ein geschaffenes Gut (bonum creatum, non increatum), weil eben die Prinzipien desselben, die menschliche Natur Christi mit ihrem Willen und ihrer geschaffenen Gnade, nur endlich sind. Das Gut des Wollens Christi, mit welchem er unser Heil wirkte und verdiente, war von Gott entweder so akzeptiert (geliebt) wie die Person des Logos oder nicht. Im letzteren Falle hatte es ohnehin keine Unendlichkeit der Akzeptabilität. Im ersteren Falle würde es auf unendliche Weise akzeptiert, weil diese Person einfachhin unendlich ist und Gott alles in dem Grade akzeptiert als es akzeptabel ist. Dann wäre aber kein Unterschied mehr zwischen dem dem göttlichen Logos eigenen Wollen an sich und zwischen dem Wollen der menschlichen Natur in und mit dem Logos; denn auf beiden Seiten bestände die

1) Ox. l. c. dist. 19, n. 5 (tom. 14, 711 a).

2) L. c. n. 5 et 7, 711 a, 718 b — Rep. l. c. n. 9, 405 a — Ox. l. 4, dist. 15, qu. 1. n. 6 (tom. 18, 178).

nämliche Akzeptabilität. Dann konnte aber auch der Logos für sich allein verdienen ohne alle Verbindung mit der menschlichen Natur, was doch sicherlich falsch ist. Ferner ergibt sich, daß die Trinität so sehr das Wollen der angenommenen menschlichen Natur lieben würde als das ungeschaffene Wollen des göttlichen Logos. Das heißt aber soviel als daß das Geschaffene so viele Diligibilität hat wie das Ungeschaffene. Gott war aber in dem Wollen des Leidens Christi nicht so glückselig als im Wollen seiner göttlichen Wesenheit [1]). Das geschaffene Leben Christi war eben als etwas Geschaffenes kein formell unendliches Gut, weshalb es auch nicht auf das höchste zu lieben war. Darum konnte auch Gott wollen, daß es dem Tode verfalle [2]).

Aus dem Gesagten erhellt, daß Scotus zunächst nur lehrt, das Werk Christi sei nicht unendlich im formellen Sinne, d. h. im strengsten Sinne des Wortes, seinem Begriff und Wesen nach. Denn sonst wäre es gleich Gott, Gott müßte es ebensosehr lieben und wollen als sich selbst. Er müßte es auch notwendig so wollen wie sich selbst. Damit wäre es aber innerlich notwendig, kein freies Werk mehr; Gott hätte Mensch werden müssen u. s. w. Diese Annahme führt aber notwendig zum Pantheismus. Dabei geht er, und zwar, wie wenigstens mir scheint, mit vollem Recht, von dem Satze aus, daß das Prinzip des Verdienstes Christi nicht die Person sei, sondern die menschliche Natur, mit welcher er verdiente. Auch nach Scotus ist es das Suppositum, welches handelt, nicht die Natur als solche, und auch nach ihm sind alle Tätigkeiten Christi Tätigkeiten des Logos auf Grund der communicatio

1) Ox. l. 3, dist. 19, n. 4 (tom. 14, 710 s) — Ox. l. 4, dist. 15, qu. 1, n. 6 (tom. 18, 178).

2) Ox. l. 3, dist. 9, n. 13 (tom. 14, 396 a).

idiomatum [1]). Daraus folgert er aber noch nicht, daß auch das Verdienst Christi unendlichen Wert habe, wie die Person desselben. Denn aus dieser Annahme würde sich, wie gesehen, ergeben, daß auch der Logos für sich allein abgesehen von der hypostatischen Union verdienen könnte. Es ist ein von Scotus oft ausgesprochenes Grundprinzip seiner ganzen Theologie: Gott braucht das Geschöpf nicht, er hat keine Mittelursachen nötig; was er mit dem Geschöpfe vermag, kann er vielmehr auch ohne dasselbe für sich allein tun. Wenn aber Gott vermittelst der doch geschaffenen menschlichen Natur Christi für uns verdienen kann, vermag er dies auch für sich allein. Dies geht aber nicht an, weil das Verdienen für Gott unmöglich ist. Darum kann er aber auch nicht vermittelst der menschlichen Natur verdienen, d. h. das Prinzip des Verdienstes Christi ist nicht seine göttliche Person, die identisch mit der Gottheit ist, sondern dasselbe liegt in der menschlichen Natur; deshalb ist dieses Verdienst nur endlich. Allerdings kann man dagegen geltend machen, daß man dann auch nicht mehr sagen könne, Gott sei Mensch geworden, geboren worden, gestorben, da ja auch all das für Gott im eigentlichen Sinne nicht möglich ist. Nun, im allerstrengsten Sinne ist auch Gott nicht geboren worden und gestorben, sondern es ist nur derjenige Mensch geboren worden und gestorben, der zugleich Gott war, oder der in Einer und zwar göttlichen Person die göttliche und menschliche Natur mit sich vereinigte. Ebenso hat auch nicht Gott für uns verdient im allereigentlichsten Sinne, sondern nur derjenige Mensch, der zugleich Gott war. Leiden und Verdienen drückt aber seinem Begiff und Wesen nach etwas Endliches, eine Abhängigkeit von einem andern aus, es ist seinem Werte nach

1) Rep. l. 3, dist. 12, n. 2 (tom. 23, 326 b): Omnes operationes Christi sunt operationes Verbi per communicationem idiomatum.

etwas Beschränktes, Endliches, wie auch Geborenwerden und Sterben; so wenig aber Geborenwerden und Sterben unendliches oder göttliches Sein erlangt, dadurch daß die Person, die geboren wird und stirbt, eine göttliche ist, sowenig erhält dabei Verdienen ein unendliches Sein und damit einen unendlichen Wert. Von einem eigentlich unendlichen Wert kann doch nur da formell die Rede sein, wo unendliches Sein vorhanden ist, d. h. nur innerhalb des Göttlichen. Sobald dabei Geschöpfliches irgend welche Rolle spielt, befinden wir uns wieder in den Grenzen des Geschöpflichen und damit des Endlichen. Diese Gedanken will Scotus ausdrücken, und damit hat er unzweifelhaft recht. Auch Muth (S. 224) gesteht zu: „Das Sühneverdienst des Herrn ist nicht nach jeder Hinsicht ein unendliches. Der persönliche Wert seiner Heilshandlungen ist unendlich, der essentielle und akzidentelle aber endlicher Art". Nun, das Wesen, die Bedeutung und damit wohl auch der Wert einer jeden Handlung richtet sich doch in erster Linie nach deren Essenz. Ist aber die Essenz, der essentielle Wert des Opfers Christi endlich, dann auch wohl der ganze Wert. Zudem scheint ein Unendliches, dessen Essenz endlich ist, ein Widerspruch in sich selbst zu sein. Das eigentlich Unendliche kann auch nicht in einer Hinsicht unendlich, in der andern wieder endlich sein, sondern ist in jeder Beziehung unendlich. Ist aber etwas nicht in jeder innerlichen Beziehung unendlich, so ist es eben endlich. Was Scotus vom heiligen Anselm sagt, dürfte von jedem gelten, der die scotistische Ansicht verwirft: „Er will absolut eine Unendlichkeit haben, wo doch dem formellen Wesen, dem eigentlichen Begriff nach, gar keine vorliegt [1])".

Wie mir scheint, ist die sententia communior, mit dem heiligen Thomas an der Spitze, gar nicht konsequent.

1) Rep. l. 3, dist. 20, n. 10 (tom. 23, 414 a).

Dieselbe geht von dem Satze aus: Weil nicht die Natur, sondern das Suppositum wirkt, das Suppositum oder die Person Christi aber als göttlich unendlich ist, ist auch sein Werk unendlich. Dagegen hält sie fest, daß auch die Sünde unendlich, unendliche Beleidigung Gottes ist, während doch hier das Suppositum, das sündige Geschöpf, nur endlich ist. Konsequent müßte man doch auch sagen, daß aus der Endlichkeit des sündhaft handelnden Geschöpfes nur eine Endlichkeit der Sünde sich ergeben kann; denn bei der Wertschätzung eines Aktes kommt doch in erster Stelle der Wert des Handelnden in Frage, nicht die Würde dessen, gegen den die Handlung gerichtet ist. Hier macht man allerdings die Bemerkung, daß die Größe einer Beleidigung von der Würde des Beleidigten abhängt, während die Bedeutung einer Ehrung sich nach der Stellung der ehrenden Person bemißt[1]). Indes dieser Satz ist nur mit gewisser Beschränkung zuzugeben und gilt nicht in jeder Hinsicht. Wenn ich den Reichskanzler ermorde, ist die Schuld und Unbill doch weit größer als wenn ich über den Deutschen Kaiser geringschätzig rede. Wenn mich andrerseits der König von Bayern zu seinem Minister ernennt oder mir den höchsten bayerischen Orden verleiht, so ist diese Ehrung doch eine viel höhere als wenn mich der Deutsche Kaiser zu einem untergeordneten Beamten in den deutschen Kolonien bestimmte und mich mit einem niedern Orden auszeichnete, sofern er auch als Kaiser derartige Dekorationen hergeben könnte. Die hohe Stellung des Beleidigten bezw. des Ehrenden bildet gewiß auch einen Faktor für die Beurteilung der Größe der Beleidigung oder Ehrung, aber Objekt, Zweck und andere Umstände sind dabei doch auch zu berücksichtigen. Die alles überragende, unendliche Würde Gottes bezw. des göttlichen Logos fällt bei Berechnung einer Beleidigung oder Ehrung allerdings ganz an-

1) Vgl. Muth, S. 30.

ders in die Wagschale als jede andere nur geschöpfliche Würde. Ausschlaggebend für sich allein dürfte sie jedoch kaum sein, da sonst, wie gesagt, der Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde wohl aufgehoben würde. Wenn es auch wahr ist, daß nicht die Natur, sondern die Person oder das Suppositum wirkt, so ergibt sich daraus doch noch nicht, daß sich der Wert einer Handlung primär oder allein nach der Würde der Person bemißt. Sonst käme man schließlich zu dem Satze, daß all unsre Werke gleichwertig sind, wenigstens unsere guten, weil sie von dem nämlichen Suppositum gesetzt werden. Es wäre dann gleich wertvoll, ob ich esse, trinke, atme, schlafe oder ob ich einen heroischen Akt der Gottes- oder Nächstenliebe erwecke. Deshalb waren auch die einzelnen Akte Christi objektiv verschieden an Wert; das Atmen, Ausruhen, Schlafen u. s. w. desselben kann doch nicht die gleiche Bedeutung haben wie das Gebet am Kreuze für seine Feinde oder sein Opfertod. Weil aber die Werke des Heilandes verschieden wertvoll sind, so sind sie eo ipso auch wieder endlich. Was aber in und aus sich endlich ist, kann doch nicht eigentlich unendlich werden.

Dazu kommt, daß Beleidigung und Ehrung mehr von äußerer Bedeutung sind. Eine mir, sei es mit größtem Recht oder mit größtem Unrecht, zugefügte Beleidigung macht mich nicht innerlich schlecht oder schlechter; hingegen wenn mich jemand auf Grund meiner Verdienste ehrt und auszeichnet, werde ich nicht innerlich besser als ich wirklich bin. Beleidigung und Ehrung affizieren das innere Wesen Gottes nicht, sie berühren ihn vielmehr nur rein äußerlich. Gott wäre ebenso vollkommen wie jetzt, wenn es auch gar kein Geschöpf geben würde, das ihn ehren oder beleidigen könnte. Wenn aber Beleidigung und Ehrung auf Gottes inneres Wesen gar keinen Einfluß haben, ihm rein äußerlich gegenüberstehen, so dürfen sie wohl auch mit seiner Unendlichkeit nur äußerlich

in Beziehung gebracht werden, nehmen nur äußerlich an derselben teil, und somit haben wir, wie Scotus sagt, nur eine gewisse oder äußerliche Unendlichkeit derselben, keine Unendlichkeit der Genugtuung Christi im inneren oder eigentlichen Sinne.

Aus all dem dürfte doch folgen, daß nur im uneigentlichen Sinne von der Unendlichkeit des Werkes Christi die Rede sein könne. Eine solche und nur eine solche Unendlichkeit dürfte Klemens VI. im Auge haben, wenn er in der Bulle „Unigenitus“ 1349 von einem unendlichen Schatze spricht, der aus dem Sühnopfer Christi für uns erwuchs[1]). Der Papst sagt ja am Eingange, daß sich der eingeborene Sohn Gottes würdigte, aus dem Schoße des Vaters in den Schoß seiner Mutter herabzusteigen usw. Damit ist doch ausgedrückt, daß das Werk Christi nicht notwendig war; wenn es aber nicht notwendig war, dann war es auch nicht unendlich im eigentlichen Sinne des Wortes, da nur Gott allein notwendig und unendlich ist, im strengsten Sinne genommen.

Eine solche uneigentliche oder sogenannte moralische Unendlichkeit lehrt aber auch Duns Scotus. Er gibt zu, daß das Leiden Christi seine Güte hatte nicht bloß aus der Willenspotenz desselben, sondern auch aus seiner höchsten Liebe, mit welcher er sterben wollte, und einigermaßen (aliquo modo) auch aus der Person desselben[2]). Er bemerkt, daß wegen der Würde des Suppositums ein äußerer Kongruenzgrund vorlag, weshalb Gott die Genugtuung Christi als unendlich im extensiven Sinne oder für unendlich Viele annehmen konnte; dies wäre aber nicht der Fall

1) Vgl. bei Muth. S. 235. A. 2.

2) Ox. l. 3, dist. 20, n. 12 (tom. 14, 739 a) — Rep. l. c. n. 13 (?) ad 5 (tom. 23, 416 b).

gewesen, wenn das Verdienst Christi das einer andern Person gewesen wäre[1]). Wenn dieses Verdienst auch nicht formell oder im eigentlichen Sinne unendlich war, so war es doch gleichsam unendlich, oder auf unendliche Weise für unendlich Viele akzeptiert auf Grund der Persönlichkeit Christi.[2])

In den Schriften des Scotus finden sich sogar Stellen, in welchen das Verdienst Christi ohne alle weitere Bemerkung als unendlich und unerschöpflich bezeichnet wird. So lesen wir in den Quaestiones Miscellaneae, deren Echtheit allerdings großen Bedenken unterliegt: Christus ist das Haupt der Gläubigen; er hatte unendliches Verdienst, das zum Nutzen der Kirche dient. Die Verdienste der Heiligen bilden mit dem unendlichen Verdienste des Leidens Christi den Kirchenschatz, in welchem allseitiges Genügen (omnimoda sufficientia) der Verdienste ist. Die Wirkungen der Sakramente sind endlich, das genannte Verdienst aber ist unendlich; deshalb kann es durch die Sakramente oder durch irgend welches Endliche nicht erschöpft werden. Der Kirchenschatz oder die Verdienste Christi und der Heiligen hat allseitige Suffizienz, während die Verdienste einer einzelnen Person oder partikulären Kongregation keine genügende Überfülle (abundantia) haben. Dieser Schatz hat unendliche Kraft und Wirksamkeit[3]). Was nun auch immer von der Echtheit dieser

1) Ox. l. 3, dist. 19, n. 7 (tom. 14, 718 b).

2) Rep. l. c. n. 9 (tom. 23, 405 b): Pro aliqua conditione personae merentis, quae est formaliter conditio actus merendi, potest acceptari illud meritum pro infinitis; et sic meritum Christi fuit quasi infinitum, non tamen formaliter infinitum, sed ut infinite acceptatum pro infinitis, quod non fuisset, si fuisset purus homo, quia ut infinitum acceptavit propter infinitatem personae merentis.

3) Qu. 4, n. 1, 2, 4, 5 et 18 (tom. 5, 370, 373 a, 381 b). Bezüglich der Echtheit vgl. die Zensur des ersten Herausgebers Wadding,

Sätze zu halten sei, soviel ist gewiß, daß Scotus in den unzweifelhaft echten Quaestiones Quodlibetales genau dasselbe vorträgt: Das Gut der Messe kommt her von der Kraft des Opfers, das Opfer aber ist unendlich und für Unendliche genügend; Christus nämlich, der im Meßopfer dargebracht wird, war genügend, als er am Kreuze zur Genugtuung für unsre Sünden hingeopfert wurde[1]). Allerdings kommt der Wert der einzelnen heiligen Messe dem Werte des Leidens Christi nicht gleich. Die Messe wird nämlich von der Kirche und im Namen der allgemeinen Kirche dargebracht; deshalb ist Christus nicht der unmittelbare Opferer, sondern der Wille der Kirche. Dieser Wille hat aber nur endliches Verdienst. Wenn man aber auch annimmt, daß die Messe von Gott akzeptiert wird auf Grund des Willens Christi, der die Messe einsetzte, ihr den Wert und die Akzeptation verlieh, so kommt sie trotzdem dem Leiden Christi nicht gleich und wird nicht so akzeptiert wie dieses; somit hat sie nur endliches Verdienst[2]).

3. Nicht mehr kann eingeräumt werden, daß nach Scotus das Werk Christi nicht aus sich selbst genügend ist zur Tilgung der Schuld der ganzen Menschheit. Scotus lehrt ganz

tom. 5, 338. Dazu kommt, daß in unsrer Quästion noch gelehrt wird, der Mensch könne im Stande der schweren Sünde nicht genugtun, während Scotus in seinem Sentenzenkommentar dies zugibt. Je mehr ich jedoch die Schriften desselben studiere und mit einander vergleiche, desto mehr will es mir scheinen, daß derselbe seine Ansichten änderte und zwar auch betreffs solcher Lehren, die gewöhnlich als die seinigen angesehen werden. Deshalb bin ich nicht mehr ohne weiteres gesonnen, aus rein inneren Gründen eine dem Scotus zugesprochene Schrift als sicherlich unecht zu bezeichnen. Auch in unserer Quästion finden sich so manche Anklänge an unzweifelhaft echte Werke desselben.

1) Qu. 20, n. 1 (tom. 26, 298 a): Bonum Missae est ex virtute sacrificii, sacrificium autem est infinitum et infinitis sufficiens. Christus enim, qui offertur in illo sacrificio, sufficiens fuit, quando offerebatur in cruce ad satisfaciendum pro peccatis.

2) L. c. n. 22 (tom. 26, 321).

klar, daß die von Christo geleistete Sühne genügend, ja weit übergenügend ist. So lesen wir: Nach der jetzigen Weltordnung hat Gott beschlossen, keinem Sünder die erste Gnade zu verleihen außer in Kraft des Verdienstes Christi, der ohne Sünde war. Er hat beschlossen, mit seinen Feinden sich nicht auszusöhnen, außer auf Grund einer Dienstleistung, welche ihm in höherem Grade angenehm war, als ihm die Beleidigung derselben mißfiel; derart war aber die Leistung Christi[1]). Dabei hätte aber jeder Leidensakt Christi, ja jeder Akt seines Willens und Liebens genügt, um für unsere Sünden genugzutun. Scotus erhebt in einer eigenen Quästion die Frage, ob es nötig war, daß das Menschengeschlecht durch das Leiden Christi erlöst wurde. Die Antwort lautet: nein. Dabei erklärt er: Jeder beliebige Akt Christi war genügend, um das Menschengeschlecht zu erlösen; deshalb war es nicht notwendig, daß dies durch das Leiden Christi geschah. Absolut genommen konnte Christus durch einen guten Willensakt genugtun. Er wollte jedoch anders. Daß also Christus so leiden wollte, das ging hervor aus seiner unendlichen Liebe zu Gott, dem letzten Endziel, und zu uns, womit er uns wegen Gott liebte[2]). Deshalb sind wir auch Christo zu großem Danke verpflichtet.

1) Ox. l. 4, dist. 15, qu. 1, n. 7 (tom. 18, 180 a): Non disposuit sibi reconciliare inimicum nisi per obsequium magis gratum quam offensa ejus erat sibi displicens, et tale obsequium ejus est passio Christi.

2) Ox. l. 3, dist. 20, n. 2 et 11 ad 2 (tom. 14, 732 a, 738 b): Praeterea ad principale, quilibet actus Christi sufficiens fuit ad redimendum genus humanum; igitur non fuit necesse redimi hominem per passionem. — Ad secundum concedo, quod per bonum velle potuit satisfecisse, sed tamen aliter voluit . . Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso finis et nostri, quo dilexit nos propter Deum. Ebenso fast wörtlich gleich in der Parallelstelle in Rep. n. 2 et 13 ad 2 (tom. 23, 410 a, 415 s).

Weil nämlich der Mensch auch auf andere Weise erlöst werden konnte, aber Christus ihn freiwillig auf solche Weise erlöste, sind wir ihm sehr verpflichtet, und zwar mehr als wenn wir notwendig und auf keine andere Weise hätten erlöst werden können. Wie ich glaube, tat er dies hauptsächlich deshalb, um uns zu seiner Liebe anzulocken, und weil er wollte, daß der Mensch Gott zu größerem Danke verpflichtet sei[1]). Es hätte schon genügt, wenn Christus auch nur mit seinem niedern oder sensitiven Begehrungsvermögen gelitten hätte; es war aber nicht nötig, daß er auch an dem höheren Teile leide. Allerdings hat Adam mit dem höheren Begehrungsvermögen gesündigt; aber trotzdem mußte Christus zur Genugtuung nicht ebendaselbst leiden, weil er eine würdigere Persönlichkeit ist als Adam[2]). Jedoch hat Christus für uns auch nach dem höhern Teile des Begehrungsvermögens verdient, und zwar nach jedem Akte desselben[3]).

1) Ox. l. c. n. 10 (tom. 14, 738 a): Ideo multum tenemur ei. Ex quo enim aliter potuisset homo redimi et tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur et amplius quam si sic necessario et non aliter potuissemus fuisse redempti; ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit, et quia voluit, hominem amplius teneri Deo. Ebenso in Rep. l. c. n. 12 (tom. 23, 415 a).

2) Ox. l. 3, dist. 15, n. 37 (tom. 14, 622 s): Ad aliud, quando dicitur, quod Adam peccavit in portione superiori, ergo secundum istam debet fieri satisfactio in Christo per tristitiam. Dicendum, quod non sequitur, quia quando dignior persona satisfacit pro indigniori, non oportet quod in illo sit poena et satisfactio, in quo alius deliquit; sed minor posset sufficere in digniori ad satisfaciendum, et ideo quia Christus dignior persona fuit quam Adam, ideo ipsum non oportuit pati secundum portionem superiorem voluntatis, sed sufficiebat pati in appetitu sensitivo inferiori; unde passio in solo sensu Christi satisfecit ad delendum peccatum Adae. Ebenso in Rep. l. c. n. 12 (tom. 23, 366 b).

3) Ox. l. 3, dist. 18, n. 9 (tom. 14, 671 a).

Ferner ist ein jeder Akt, den Christus gemäß der menschlichen Natur setzte, verdienstlich. Dies gilt sogar von dem beseligenden Akte, mit welchem die Seele Christi Gottes Anschauung genoß. Wenn diese Seele auch im sterblichen Leibe fortwährend der beseligenden Anschauung Gottes gewürdigt war, war Christus doch nicht nach jeder Hinsicht einfachhin in termino oder comprehensor. Deshalb konnte Gott jeden geschöpflichen Akt der Person Christi als würdig eines Lohnes annehmen, und zwar zu unsern Gunsten, da ja Christus für sich selbst keines Lohnes bedurfte. Um so mehr gilt dies von andern guten Akten, welche die Seele Christi in der Anschauung Gottes vornahm, z. B. dadurch, daß er in dieser Anschauung seine Mutter, die andern Auserwählten oder auch seine Feinde erblickte und wegen Gott liebte[1]). Auf jede dieser Weisen konnte er aber bereits vom ersten Moment seiner Empfängnis an verdienen, weil er bereits von Anfang an all das besaß, was zum Verdienen erforderlich ist, nämlich die Willenspotenz, die vollkommene Gnade und ein dem Intellekt gegenwärtiges Objekt; er schaute ja die ganze Trinität und konnte ihr Gutes wollen wegen ihrer selbst[2]).

Aus dem Gesagten folgt, daß das Leiden und Werk Christi nach Scotus genügend war zur Genugtuung für die Sünden der ganzen Welt. Es hätte ja, wie er ausdrücklich erklärt, ein jeder beliebige Akt der Liebe genügt; Christus setzte aber vom allerersten Anfang seines menschlichen Daseins an beständig solche Akte. Damit ist doch zugleich gesagt, daß das Verdienst und die Genugtuung Christi nicht bloß genügend, sondern weit über

1) Ox l. 3, dist. 18, n. 9—10 (tom. 14, 671 s). — Rep. l. c. qu. 1, n. 9—11 et 19 (tom. 383 s, 388 a).

2) Ox. l. c. n. 11 (tom. 14, 678 a) — Rep. l. c. n. 11 (tom. 23, 384 b).

genügend, superabundant war. Es genügte speziell auch als Ersatz für die Sünde, welche die Feinde Christi durch seine Hinrichtung begingen. Wenn dieselben wirklich gewußt hätten, was jedoch Scotus nicht glaubt, daß sie Gott selbst töten, so wäre diese ihre Sünde die denkbar größte gewesen. Aber selbst in dieser Sünde konnte keine so große Bosheit liegen, daß sie an Güte nicht übertroffen worden wäre durch den Willensakt, mit welchem Christus leiden wollte. Der Akt Christi hatte nämlich seine Güte nicht bloß von der Willenspotenz, sondern auch aus der höchsten Liebe, aus welcher er sterben wollte, dann auch einigermaßen (aliquo modo) aus der Person Christi. Der böse gegenteilige Akt der Feinde Christi konnte aber nicht entsprechend große Bosheit haben[1]). Daß das Werk Christi im vollen Sinne des Wortes genügend, ja übergenügend war zur Satisfaktion für die Sünden der ganzen Menschheit, ergibt sich noch weiterhin aus dem Folgenden, wo gezeigt werden soll, daß es für Gott gerecht war, die Genugtuung Christi anzunehmen.

4. Verhältnis des Leidens Christi zur göttlichen Gerechtigkeit. — Die vollkommenste meritorische Ursache der Gnade, welche die heilige Dreifaltigkeit dem menschlichen Geschlechte geben wollte, war Christus, der in diesem sterblichen Leben unter uns seinen Lauf vollendete. Eine verdienstliche Ursache macht aber Gott gerechter Weise geneigt, der Menschheit dasjenige Gut zu erteilen, für welche eine solche Ursache verdiente[2]). Deshalb erteilt auch

---

1) Ox l. 3 dist. 20, n. 12 (tom. 14, 739 a) — Rep. l. c. n. 13 (?) ad 5 (tom. 23, 416).

2) Ox. l. 4, dist. 2, qu. 1, n. 2 (tom. 16, 239 b): Perfectissima causa meritoria gratiae, quam Trinitas disposuit dare generi humano, fuit Christus complens cursum suum in hac vita nobiscum; causa autem meritoria juste inclinat Deum ad conferendum bonum illi, pro quo talis causa meretur.

Gott im neuen Bunde größere Heilsmittel als im alten Testamente, weil diese verdienstliche Ursache oder das Leiden Christi nicht mehr bloß verheißen, sondern bereits vollendet ist, und ein im Werk vollbrachtes Verdienst mehr erwirkt als ein bloß verheißenes (l. c.). Gott hatte nämlich beschlossen, dem Menschen, der durch die Sündenschuld Feind Gottes geworden war, diese Schuld nicht nachzulassen noch irgend welche Hilfe zur Nachlassung zu gewähren, außer wenn ihm etwas angeboten würde, was er lieber akzeptierte als die Beleidigung ihm mißfiel oder unangenehm war. Nichts konnte aber gefunden werden, was der Trinität angenehmer war, als die Schuld und Beleidigung des ganzen Geschlechtes ihr mißfiel oder unangenehm war, außer der Dienstleistung einer Person, die von ihr mehr geliebt würde, als die ganze Gesellschaft, die gesündigt hatte, Gott angenehm gewesen wäre oder angenehm sein müßte, wenn sie Gott nicht beleidigt hätte. Eine so geliebte Person konnte aber das Menschengeschlecht aus sich selbst nicht haben, weil es ganz und gar Gott feindlich und eine verdammte Masse war. Deshalb beschloß die Trinität, dem Menschengeschlechte eine so geliebte Person zu geben und dieselbe dahin geneigt zu machen, daß sie eine Dienstleistung für das ganze Geschlecht darbrächte. Eine solche Person ist nur Christus, welchem Gott den Geist der Liebe und Gnade nicht nach Maß gab. Diese Dienstleistung besteht aber in dem, in welchem sich die größte Liebe offenbart, nämlich in der Darbringung seiner selbst für die Gerechtigkeit. Deshalb verlieh die heiligste Dreifaltigkeit dem Menschen keine heilsdienliche Hilfe außer in Kraft des Opfers Christi am Kreuze, das dargebracht wurde von der geliebtesten Person und aus der größten Liebe. Und deshalb war das Leiden Christi die verdienstliche Ursache für die dem Menschen gegebenen verdienstlichen Güter. — Dabei

verweist Scotus auf die von uns in dieser Abhandlung vielfach erwähnte 19. Distinktion des 3. Buches seines Sentenzenkommentares, in welchem er sich weitläufig darüber ergeht, daß und wie Christus für uns verdiente [1]). Scotus schließt nun an das Gesagte ein Korollarium an, in welchem er erörtert, daß und wie bei der Erlösung der Menschheit Barmherzigkeit und Wahrheit oder Gerechtigkeit zusammentreffen. Es ist nämlich ein Werk der größten Barmherzigkeit, dem feindseligen Menschen so große Heilmittel zu gewähren. Es ist aber auch ein Werk der größten Gerechtigkeit, wegen der so angenehmen Dienstleistung einer so geliebten Person ein solches Heilmittel jenen zu gewähren, für welche diese Person diese Dienstleistung anbot. Es ist nämlich gerecht, die Dienstleistung einer so geliebten

1) L. c. n. 7 (tom. 16, 246): Secundum patet ex distinctione 19. tertii libri. Et quantum ad praesens, breviter ostenditur sic: Homini facto Dei inimico per culpam disposuit Deus non remittere illam culpam neque aliquod adjutorium dare ad talem remissionem sive ad consecutionem beatitudinis nisi per aliquid sibi oblatum, quod gratius acceptaret quam offensa illa esset sibi displicens vel ingrata. Nihil autem potest inveniri gratius Trinitati quam sit tota culpa et offensa generis humani displicens vel ingrata, nisi sit aliquod obsequium personae magis dilectae quam tota communitas illa, quae offendit per universalem offensam, fuerat vel debebat esse cara, si non offendisset. Talem personam sic dilectam non potuit genus humanum ex se habere, quia totum fuit inimicum de una massa perditionis. Ergo disposuit Trinitas personam sic dilectam sibi dare generi humano ac ipsam ad hoc inclinare, ut ipsa offerret obsequium pro toto illo genere. Talis persona non est nisi Christus, cui *non ad mensuram dedit Deus Spiritum charitatis et gratiae* (*Joan. 3*), et tale obsequium est illud, in quo maxima apparet charitas, quod est offerre se usque ad mortem pro justitia. Ergo Trinitas nullum adjutorium pertinens ad salutem contulit homini viatori nisi in virtute hujus oblationis Christi in cruce factae, et a persona dilectissima et ex maxima charitate. Et per hoc passio illa fuit meritoria causa respectu boni meritorii collati homini viatori.

Person für denjenigen zu akzeptieren, für welchen diese Person diese Dienstleistung anbietet. Die höchste Barmherzigkeit zeigt sich auch in der offerierenden Person, nämlich sich für die Feinde der Trinität anzubieten, die sie auf das höchste liebte. Es zeigte sich hierbei aber auch zugleich die höchste Gerechtigkeit sowohl bezüglich Gottes als auch bezüglich des gefallenen Menschen, weil es schien, daß Christus Gott und den Nächsten nicht aufs höchste liebe, wenn er nicht für ein so großes allen gemeinsames Gut, nämlich die Seligkeit des Menschen, die genannte Dienstleistung darbringen wollte, da doch Gott den Menschen zu dieser Seligkeit bestimmt und zugleich verordnet hatte, daß der Mensch nicht anders diese Seligkeit erlangen werde als nach Vollbringung dieser Dienstleistung[1]). — Ferner wird bemerkt, daß das Verdienst des Leidens Christi schon mit dessen Empfängnis seinen Anfang nahm, wenn auch bloß in inneren Akten. In dem inneren Akte besteht aber der hauptsächlichste Grund seines Verdienstes. Was nur immer deshalb Christus in seinem ganzen Leben tat, konnte seine Wirksamkeit von dem vorhergewollten Leiden desselben haben; in dem Wollen Christi lag ja die prinzipale Oblation, und diese prin-

1) L. c. n. 8 (tom. 16, 247): Hic sequitur corollarium, quomodo in collatione talium remediorum necessariorum generi humano concurrunt et misericordia et veritas. Maximae enim misericordiae opus est, homini inimico tanta remedia concedere, sed etiam maximae justitiae est, propter obsequium tam gratum personae tam dilectae tantum remedium conferre illis, pro quibus illa persona obtulit illud obsequium. Justum enim est acceptare obsequium personae tam dilectae pro illo, pro quo offert obsequium. Maxima etiam fuit misericordia in persona offerente sic se offerre pro inimicis Trinitatis, quam summe dilexit, sed etiam maximae justitiae tam in comparatione ad Deum quam ad hominem lapsum, quia non videretur maxime diligere Deum et proximum, nisi pro tanto bono communi, scilicet beatitudine hominis, ad quam Deus praedestinaverat eum et disposuerat eum, non aliter perventurum quam per istud obsequium, vellet istud obsequium exhibere.

zipale Oblation war Gott angenehm[1]). — Deshalb hat auch die uns gewährte Gnade eine causa meritoria de condigno extrinseca, nämlich das Leiden Christi, wenn auch die Gnade an sich keine verdienstliche Ursache hat, höchstens de congruo[2]). — All das finden wir fast mit den nämlichen Worten und ebenso ausführlich und klar in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar. Diese Stelle ist aber wieder das Werk des Scotus selbst. Es sei nur der Satz angeführt: Deshalb ließ uns Gott gewissermaßen aus Gerechtigkeit die Schuld nach, und die Rechtfertigung des Sünders ist keine bloße Gnade; in der ganzen Welt gibt es überhaupt keine reine Gnade außer der Inkarnation; alle andern Gnaden beruhen auf Verdiensten, nämlich den Verdiensten Christi[3]).

5. Mit all dem ist zugleich gesagt, daß nur Christus allein eine Gott voll befriedigende Genugtuung leisten konnte, wenigstens in der jetzigen Weltordnung. Sicher ist auch ausgedrückt, daß kein bloßes Geschöpf, kein Engel und Mensch, aus bloßen Naturkräften allein, geschweige denn ein mit Sünde beladenes geschöpfliches Wesen der Gottheit entsprechende Satisfaktion bieten konnte. Und nur dies haben wohl die heiligen Väter und die allenfalls vorliegenden kirchlichen Bestimmungen im Auge mit der Erklärung, daß kein Engel, kein Mensch, sondern nur der Gottmensch allein genügenden Ersatz für unsere Sünden aufbringen konnte. Ob dies aber unter allen Umständen, in jeder Welt-

1) L. c. n. 10, p. 248a.

2) L. c. n. 11, 248b.

3) Rep. l. 4, dist. 2, qu. 1, n. 7—11: Et ideo ex justitia quadam remisit nobis offensam, et non fuit mera gratia justificatio peccatoris, quia non est mera gratia in universo nisi Incarnatio, quin aliquibus meritis reddatur, quibus redditur (tom. 23, 570ss, 572b).

ordnung gilt, ob vielmehr Gott nicht de potentia absoluta noch andre Wege finden kann, um sich für die Sünden vollgenügende Schadloshaltung zu verschaffen, falls er solche verlangt, an diese Frage denken sie wohl nicht. Zum Beweise dafür, daß Scotus das Werk Christi herabsetze, entwürdige, verflache usw., wird nämlich von allen Seiten darauf hingewiesen, daß nach Scotus allenfalls auch ein bloßes Geschöpf Gott genugtun könnte. Es ist unzweifelhaft, daß Scotus so lehrt. Wenn auch Genugtuung notwendig war, so mußte es nicht durch Gott selbst geschehen, d. h. der Genugtuer mußte nicht zugleich Gott sein. Es war auch nicht nötig, daß das Genugtuungswerk an Größe und Vollkommenheit das Werk der Kreatur übersteige. Genügend wäre es, Gott als Ersatz ein größeres Gut anzubieten als die Kreatur ist, welcher sich der Sünder hingibt, oder doch wenigstens ein gerade so großes Gut. Die Genugtuung ist Leistung eines Aequivalenten für ein Aequivalent. Wie groß aber das Uebel der Sünde ist, das von Gott abführt, ein so großes Gut ist die Bekehrung zu Gott aus Liebe. So groß nämlich das Gute ist, das meinem Akt der Sünde an sich zukommen sollte, so groß war das Gute und nicht größer, das meine Sünde Gott entzog. Somit wird durch diesen meinen Akt ein allseitiges Aequivalent geboten. Dieses Gut ist die Liebe zu Gott um seiner selbst willen; sie übertrifft ja die Liebe zur Kreatur wie Gott die Kreatur. Somit kann ein bloßer Mensch volle Genugtuung leisten, allerdings nicht ohne Gnade Gottes. Gott kann einen Menschen erschaffen, rein von Sünden und mit so großer Gnade ausgerüstet, daß dessen Liebesakte als Ersatz genügen; de potentia absoluta kann ja Gott die erste Gnade auch ohne alle Verdienste des Leidens Christi geben. Wir würden dabei allerdings unsere Erlösung auch diesem Menschen verdanken, jedoch nur so wie der Mutter

Gottes und den Heiligen; in letzter Linie würden wir doch alles wiederum nur Gott verdanken. Der Genugtuer muß nicht einmal Mensch sein, er darf nur kein Schuldner Gottes sein; darum konnte allenfalls ein Engel genügen. Es wäre sogar denkbar, daß sogar ein Sünder dies leisten könne, freilich auch nur mit der Gnade Gottes. Somit hätte, sofern es Gott so gewollt hätte, Adam für seine Sünden genugtun können, wenn er mit der Gnade Gottes einen intensiveren Liebesakt gesetzt hätte, als der Akt der Sünde intensiv schlecht war. Schließlich hätte mit der Gnade Gottes dies jeder für sich selbst tun können, da ja in letzter Linie hier alles wiederum von der Gnade Gottes abhängt[1]). Nach dem Kontexte ist zudem kein Zweifel, daß eine solche rein geschöpfliche Sühne vollgenügend gewesen wäre derart, daß auch Gottes Gerechtigkeit befriedigt worden wäre und Gott auch aus einem Rechtsgrunde die Sünde erlassen hätte. Es wird zudem ausdrücklich bemerkt, daß das Gut des Wollens Christi oder sein Leiden rein formell in sich selbst betrachtet durch irgend ein andres endliches Gut hätte aufgewogen werden können, da es ja selbst in sich nur endlich war[2]).

Das dürfte auch wirklich der Fall sein, sofern man mit Scotus festhält, daß die Sünde nur eine endliche Schwere hat. Ist die Beleidigung Gottes endlich, dann kann sie auch durch ein gleich großes oder doch wenigstens durch ein größeres rein geschöpfliches Gut wieder gut gemacht werden, nämlich durch das endliche Leiden Christi. Wenn aber dieses nur endlich ist, kann Gottes Allmacht auch ein zweites Endliches herbeiführen, das dem erstgenannten an Wert gleicht. Wie Scotus anderweitig lehrt, hatte Christus die höchste geschaffene Gnade, und

1) Cfr. Ox. l. 3, dist. 20, n. 8—9 (tom. 14, 736 s). — Ox. l. 4, dist. 15, qu. 1. n. 4—7 (tom. 18, 177 ss).

2) Ox. l. 3, dist. 19, qu. un. n. 14, ad 4 (tom. 14, 726 b).

es ist wahrscheinlich, daß er auch die höchst mögliche, die höchst erschaffbare besaß. Mag aber diese Gnade noch so hoch sein, so war sie doch nur eine geschaffene; was aber Gott ein Mal erschaffen hat, kann er auch ein zweites Mal; was er erschaffen kann mit Rücksicht auf die Inkarnation, kann er auch absolut oder ohne diese Rücksicht. Gott vermag ja alles, was sich nicht selbst widerspricht. Deshalb kann er die hohe Gnade, deren Christus gewürdigt wurde, auch ohne Inkarnation erschaffen, kann sie einem bloßen Geschöpfe, Engel oder Mensch, verleihen[1]). Ist aber ein bloßes Geschöpf mit der nämlichen Willenspotenz und der nämlichen Gnade wie Christus ausgerüstet, dann kann es auch einen so intensiven Akt der Liebe Gottes und damit den nämlichen Akt der Genugtuung erwecken wie dieser. Damit kann dieses Geschöpf dann auch für alle Sünden vollen Ersatz leisten, wie auch der göttliche Heiland.

Mit all dem lehrt aber Scotus noch nicht, daß die Sühne Christi an Wert in keiner Weise diejenige übertraf, die ein bloßes Geschöpf hätte leisten können. Es ist nicht korrekt, was Schwane schreibt, daß nämlich von Duns Scotus das Genugtuungswerk des Gottmenschen in keiner Weise gewürdigt, vielmehr geringgeschätzt ist, wenn es den verdienstlichen Werken der Geschöpfe gleichgeachtet und der gnädigen Akzeptation Gottes bedürftig erachtet wird. Nach Scotus könne ja auch durch eine Kreatur eine Genugtuung von unendlichem Werte geleistet werden; es sei damit der unendlichen Würde des Gottmenschen in keiner Weise Genüge geschehen, sondern nur ein gradueller Vorzug vor den übrigen Menschen vorausgesetzt (S. 329—331). Ebenso sind nicht ganz korrekt oder doch wenigstens nicht genügend die Worte Dörholts (S. 380), daß nach Scotus ein bloßer Mensch mit Hilfe der göttlichen Gnade eine Genugtuung hätte

1) Cfr. Ox. l. 3, dist. 13, qu. 4, n. 6—9 (tom. 14, 460 ss).

leisten können, die an sich und objektiv denselben Wert hätte wie die Genugtuung des Gottmenschen. Die von Dörholt angeführte Stelle sagt nur, daß Gott einen bloßen Menschen erschaffen kann frei von Sünde und erfüllt mit derselben hohen geschöpflichen Gnade wie Christus, und daß dann dieser Mensch eine für alle Menschen genügende Sühne hätte leisten können [1]. Es ist aber damit nicht ausgedrückt, daß das Sühnewerk eines bloßen Geschöpfes in jeder Hinsicht dem Werke des göttlichen Heilandes gleichgekommen wäre. Eine solche rein geschöpfliche Leistung wäre allenfalls bezüglich der rein kommutativen Gerechtigkeit dem Opfer Christi gleichwertig gewesen, aber nicht auch hinsichtlich der distributiven, und deshalb wäre sie nicht hinreichend gewesen für die Erlösung unendlich vieler Menschen. Das Verdienst Christi erhält eben seine Bedeutung nicht einzig und allein aus dem verdienstlichen Akte, sondern einigermaßen (aliquo modo) auch aus der Beschaffenheit der Person, welche diesen Akt setzt. Und auch die Akzeptation dieses Aktes von seiten Gottes berücksichtigt nicht bloß den genannten Akt, sondern auch die akzidentellen Verhältnisse der verdienenden Person. Wenn zwei Personen zu mir kommen und mich in gleich demütiger und gleich wirksamer Weise bitten, ich möchte einem Dritten, der mich beleidigt hat, verzeihen, so ist, formell gesprochen, deren Bitte der Grund, weshalb ich verzeihe. Aber dennoch gewähre ich auf die Bitte der einen Person, welche mein Freund oder sonst etwas Ähnliches ist, schnellere und größere Verzeihung als auf die Bitte der andern Person, die nicht mein Freund

1) Ox. l. 3, dist. 20, n. 9 (tom 14, 737): Unus purus homo potuisset satisfacere pro omnibus, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuisset fieri de possibili operatione Spiritus Sancti et matris, sicut fuit Christus, et Deus dedisset sibi summam gratiam, quam potuisset recipere, sicut dedit Christo sine meritis praecedentibus ex liberalitate sua.

ist. Trotzdem bleibt aber die Bitte der hauptsächliche Grund weshalb ich verzeihe[1]). Weil aber Gott auch die akzidentellen Eigenschaften der verdienenden Person berücksichtigt, konnte das, Leiden Christi, das doch in sich nur ein endlicher Akt war, wegen der unendlichen Liebe und Würde der Person Christi, zu unendlichem Lohne angenommen werden. Aus dem Umstande, daß Christus zugleich Gott war, und de congruo, im Hinblick auf die unendliche göttliche Würde der Person Christi hatte das Verdienst Christi einen gewissen äußeren Grund, weshalb Gott dasselbe als unendlich, nämlich als extensiv unendlich oder für unendlich Viele akzeptieren konnte. Dies wäre aber nicht der Fall gewesen, wenn dieses Verdienst das einer andern Person gewesen wäre[2]). Hiemit sind wir bei der so berüchtigten „Akzeptationstheorie" des Scotus angelangt.

6. Die göttliche Akzeptation der Verdienste Christi. Bezüglich dieses Punktes werden der Lehre des Doctor subtilis die allerschwersten Vorwürfe gemacht und zwar von allen Seiten, von Katholiken und Protestanten. Weil Scotus den Wert des Leidens Christi im strikten Sinne nur als endlich bezeichnet und von einer göttlichen Akzeptation desselben redet, behauptet man: Nur die freie Akzeptation von seiten Gottes macht das Verdienst Christi, das aus sich ungenügend ist, unendlich und hinreichend; unendlichen Wert erhält dasselbe nur durch gnädige Annahme Gottes; diese Annahme ist nur ein Akt der göttlichen Barmherzigkeit, nicht auch der göttlichen Gerechtigkeit; Scotus kennt keine eigentliche, am allerwenigsten eine rigorose Gerechtigkeit im Werke Christi. Christi Genugtuung ist nur eine gratuitive, keine satisfaktive,

---

1) Ox. l. 3, dist. 18, n. 10 (tom. 14, 671 b) — Rep. l. c. qu. 1, n. 10 (tom. 23, 383 s).

2) Rep. l. 3, dist. 19, n. 15 (tom. 23, 407 s). — Ox. l. c. n. 7 (tom. 14, 718 b).

keine vollkommene, sondern nur eine unvollkommene; deshalb ist das Werk Christi zwar eine Befreiung (liberatio) von der Sünde, aber kein eigentliches Loskaufen (redemptio). Das Leiden des Gottmenschen wiegt nicht durch eigenen Wert die Todsünde auf, sondern nur durch göttliche Akzeptation, insofern Gottes Barmherzigkeit dasjenige gnädig ergänzt, was innerlich an Wert fehlt; an innerem Wert bleibt aber das Opfer Christi hinter der Beleidigung zurück, da es ja nach Scotus nur gut ist, weil Gott es so will. Derselbe macht alles Verdienst Christi zum meritum de congruo; es liege nur entferntere Angemessenheit vor, dasselbe zu akzeptieren. So wird durch Scotus nur die göttliche Barmherzigkeit hervorgehoben und der Gottmensch als Bettler bei Gott hingestellt[1]). — Was ist nun von diesen horrenden Beschuldigungen zu halten? Schon aus dem Vorstehenden ergibt sich, daß sie unberechtigt sind. Aus einer ziemlich großen Anzahl von Stellen, die freilich von Schwane, Muth und Dörholt gar nicht erwähnt werden, wurde dargetan, daß auch nach Scotus das Sühnewerk Christi vollkommen, ja überschwänglich genügt zur Erlösung aller, daß es somit nicht nur Vollwert, sondern auch Überwert hat, weshalb es auch der Gerechtigkeit Gottes ein völlig hinreichendes Aequivalent bietet, der Gerechtigkeit, ja auch der rigorosen Gerechtigkeit entspricht, sofern man bei der kommutativen Gerechtigkeit stehen bleibt. Schon damit ist nahegelegt, daß es auch mit der Akzeptation des Werkes Christi von seiten Gottes nicht so schlimm bestellt ist.

Die Akzeptationstheorie des Scotus hinsichtlich der Verdienste Christi beruht im wesentlichen auf denselben Grundsätzen wie die bezüglich *unsrer verdienstlichen Akte.*

1) Vgl. *Schwane* S. 328 ff.; *Dörholt* S. 298, 378 ff., 427; *Muth* S. 223, 225, 229. Andere Auktoren will ich der Kürze halber gar nicht anführen.

Hierüber habe ich nun in dieser Tübinger Quartalschrift einen Aufsatz niedergelegt mit dem Titel: „Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus“[1]). Daselbst habe ich mit vielen und klaren Argumenten dargetan, daß Scotus in keiner Weise leugnen will, daß unsere guten Werke trotz der göttlichen Akzeptation ihren inneren objektiven Wert haben und zwar derart, daß sie de condigno Verdienste sind, würdig des ewigen Lebens, weshalb sie ein Recht auf Lohn haben und Gott ihnen auch nach seiner Gerechtigkeit vergilt. Freilich ist dieses Recht kein absolutes; Gott ist nicht genötigt, sie so zu akzeptieren oder zu lieben, wie er sich selbst liebt. Als Endliches haben diese Werke trotz der heiligmachenden Gnade, aus der sie hervorgehen, kein strenges Anrecht auf den Himmel oder den Besitz Gottes, weil eben auch diese Gnade etwas Geschaffenes ist. Sonst müßte ja Gott auch den Akten der Seligen noch Lohn geben, da diese doch alle inneren Erfordernisse eines guten Werkes haben und zwar in viel höherem Grade als die im Diesseits vollbrachten. Ferner ist überhaupt alles Geschöpfliche nur deshalb ein reales Sein und damit real wahr und gut, weil es Gott mit freiem Willen aus dem rein idealen oder möglichen Sein in das wirkliche oder reale Sein versetzt hat und ihm damit reale Wahrheit und Güte verlieh. Zudem sind diese Werke nur die verdienstliche Ursache der Seligkeit, nicht die eigentliche oder die causa efficiens prima. Gott allein ist die eigentliche Ursache derselben; er braucht aber zur Gewährung der himmlischen Herrlichkeit überhaupt keine Verdienste von seiten des Geschöpfes. Auch sind unsere Werke in erster Linie Produkte der göttlichen Gnade. Aus all diesen Gründen ist der freie göttliche Wille oder die göttliche Akzeptation in letzter Hinsicht der ausschlaggebende Grund unsrer jenseitigen Glorie. Ähn-

1) 1907, 1. Heft, S. 76—93.

lich verhält es sich mit der Akzeptation der Verdienste oder der Genugtuung Christi.

a. Auch die Verdienste Christi sind nur deshalb gut, weil Gott sie als gut akzeptiert, nicht umgekehrt [1]). Das Leiden und Werk Christi war nicht innerlich notwendig, ist etwas Geschaffenes, Transeuntes, nicht etwas Ewiges, Immanentes wie Gott selbst. Es ist etwas Kontingentes. Wie die Inkarnation des Gottmenschen, so hängt auch sein ganzes Werk vom freien Willen Gottes ab; erst durch diesen Willen erhielt es Realität, reales Sein, Wahrheit und Güte. Deshalb ist das Werk Christi gut, weil Gott es wollte, nicht umgekehrt. Nachdem es aber einmal realisiert war, wollte und liebte es Gott freilich notwendig und zwar nach dem Grade seiner objektiven Güte. Diese Notwendigkeit ist aber nur eine relative, keine absolute, da sie auf dem freien Ratschluß Gottes gründet [2]).

b. Wie bereits oben gesehen wurde, konnte die menschliche Seele Christi trotz der seligen Anschauung Gottes, die sie fortwährend schon zu Lebzeiten genoß, doch noch verdienstliche Akte setzen, weil eben Christus nicht in jeder Hinsicht bereits comprehensor, sondern auch noch viator, Erdenpilger war. Der heilige Michael hingegen kann durch die gleichen Akte nicht mehr verdienen. Warum nicht? Weil er bereits vollständig comprehensor ist. Daß aber die comprehensores dies nicht mehr vermögen, beruht in letzter Linie auf dem freien Willen Gottes oder darauf, daß Gott ihre guten Akte nicht mehr als Verdienste „akzeptiert“ [3]).

---

1) Ox. l. 3, dist. 19, n. 7 (tom. 14, 718 b).

2) Vergleiche hierüber meine Schrift: „Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich excessiven Indeterminismus geprüft“. Wien 1907.

3) Cfr. Ox. l. 3, dist. 18, n. 9 s (tom. 14, 671 s). — Ox. l. 2, dist. 7, n. 27—28 (tom. 12, 408).

c. Auch Dörholt (S. 357 f.) gibt zu, daß die Genugtuung Christi an sich oder in einer andern Weltordnung nach Gottes Macht und Weisheit sich auch auf die gefallenen Engel hätte erstrecken können, daß sie sich aber in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge nicht einmal der Suffizienz nach auf die bösen Geister erstreckte. Warum? Weil es Gott so gefiel, oder mit andern Worten, weil Gott das Opfer Christi für diese Geschöpfe nicht akzeptierte. Aus diesem Zugeständnis Dörholts dürfte man aber umgekehrt auch schließen, daß der Wert des Leidens Christi überhaupt nicht unendlich war, selbst nicht mit Beziehung auf die Würde des Gottmenschen, d. h. nicht unendlich gegenüber der kommutativen Gerechtigkeit. Es scheint doch Gottes unwürdig zu sein, einen derart unendlichen Wert nicht zu respektieren, sondern lieber eine vielleicht sehr große Zahl der höchst gestellten Wesen im Elend zu lassen, obwohl für deren Rettung ein allseitig unendlich wertvoller Lösepreis zur Verfügung steht. Diese Schwierigkeit kann der geschmähte Scotismus mit seiner Endlichkeit der Verdienste Christi und seiner Akzeptationstheorie eher beseitigen.

d. Das Leiden Christi tilgt unsere Schuld nur als meritorische Ursache, somit nur als causa secunda, während dabei Gott die primäre causa efficiens der Sündennachlassung ist. Was aber Gott durch eine zweite effiziente Ursache vermag, das kann er auch unmittelbar allein tun. Also kann er ohne dieses Leiden in gerechter und gehöriger Weise (juste et ordinate) die Schuld nachlassen [1]). Wenn aber Gott das Sühnewerk Christi nicht eigentlich bedarf, auch ohne dasselbe alle Sünder begnadigen kann, so folgt, daß er dieses Werk nicht annehmen muß, sondern es in freier Weise akzeptiert. — Die Worte: Gott kann auch ohne das Leiden Christi oder

1) Ox. l. 4, dist. 15, qu. 1, n. 5 (tom. 18, 177 b); ebenso in der Parallelstelle in Rep. n. 6 (tom. 24, 226 b).

ohne jegliche geschöpfliche Genugtuung unmittelbar allein die Sünden erlassen und zwar auf gerechte und gehörige Weise, besagen nach Scotus: Gott kann alles tun, was sich nicht selbst widerspricht, und dadurch, daß Gott es tut, ist es eo ipso recht, gerecht und ordnungsgemäß; denn sonst könnte Gott nicht alles tun, was sich nicht widerspricht, oder er könnte etwas tun, was nicht ohne weiteres recht, gerecht und ordnungsgemäß ist. Dadurch würde allerdings der Gerechtigkeit Gottes nicht genug getan, wohl aber würde um so mehr seine Barmherzigkeit hervorleuchten, und insofern wäre es für Gottes Wesen gebührend und auch wiederum gerecht, da die Gerechtigkeit Gottes primär darin besteht, daß alles was er tut, für ihn oder seine Wesenheit geziemt[1]). — Nebenbei sei bemerkt, daß auch in dem Gesagten ein Argument für die Endlichkeit des Werkes Christi liegt. Wäre dasselbe nämlich unendlich im eigentlichen Sinne, so müßte Gott dasselbe doch wohl notwendig verlangen, da der Unendliche auf das Unendliche doch nicht verzichten kann, sowenig als auf seine Gottheit.

e. Schon der Begriff „Verdienst" im theologischen Sinne genommen scheint eine Akzeptation von seiten Gottes zu fordern. Gott ist doch keinem Geschöpfe und Geschöpflichen im strengen Sinne ein Schuldner. Von einem rechtlichen Vertrage, auf Grund dessen das Geschöpf von Gott Lohn mit eigentlichem Rechte beanspruchen kann, darf doch nicht die Rede sein. Der Himmel, der unmittelbare Besitz Gottes, ist und bleibt in letzter Hinsicht ein freies Geschenk der Gnade Gottes. Das Werk Christi als etwas Zeitliches, Kontingentes ist und bleibt aber etwas Geschaffenes; darüber läßt sich nicht hinauskommen. Daraus ergibt sich aber von selbst die Notwendigkeit irgend

1) Vgl. meine citierte Schrift über den Gottesbegriff des Duns Scotus, cap. 6, wo über die göttliche Gerechtigkeit gehandelt wird.

einer Akzeptation von seiten Gottes. Deshalb definiert auch Scotus das Verdienst als etwas in einem andern Angenommenes oder Annehmbares, für welches demselben von dem Annehmer etwas zu vergelten ist; es ist ein Quasi-Debitum für den, der selbst verdient hat, oder für einen Dritten, für welchen er verdient hat [1]). Schon der Ausdruck „Quasi-Debitum" spricht nicht dafür, daß die göttliche Akzeptation nach Scotus rein willkürlich ohne jeglichen Rechtstitel vor sich geht, soweit es eben Gott gegenüber ein Recht gibt.

f. Wenn Scotus schreibt: Das Werk Christi gilt soviel und für so viele als es Gott annimmt [2]), will er zunächst nur lehren, daß dasselbe nur für die Vorherbestimmten von Christo wirksam angeboten und nur für sie von Gott in wirksamer Weise akzeptiert wurde. Dies ergibt sich aus dem Kontext. In der betreffenden Quästion behandelt Scotus die Frage, ob Christus für uns alle Gnade, Glorie, Nachlassung von Schuld und Strafe verdiente. Dabei erwähnt er die Ansicht, daß Christus die genannten Güter für alle verdiente zwar der Suffizienz nach, nicht aber auch der Wirksamkeit nach, weil nicht alle die Erlösung erlangen [3]). Diese Unterscheidung verwirft er. Hätte nämlich Christus nur für diejenigen wirksam verdient, die faktisch die ewige Seligkeit erreichen, so hätte er ja eigentlich nur den Himmel für uns verdient und allenfalls noch die letzten Gnaden, die uns zum Himmel führen, da von diesen das Heil wirksam abhängt, nicht aber auch die erste Gnade, die Taufgnade. Christus hat aber vielmehr gerade die Taufgnade uns verdient; er hat verdient, daß diejenigen, die mit ihm noch gar nicht verbunden waren, mit ihm

1) Ox. l. 3, dist. 18, n. 4 (tom. 14, 663 b).

2) Ox. l. 3, dist. 19, qu. un. n. 14, ad 4 (tom. 14, 726).

3) Vgl. Heinrich von Gent, Quodlibet. (quodl. 5, qu. 10 Parisiis 1518 fol. 168 a).

verbunden werden [1]). In Bezug auf Suffizienz gilt das Werk Christi vielmehr so viel und für so viele als es Gott annehmen wollte. Gott wollte es aber nur für die zur Seligkeit vorherbestimmten Menschen, nicht auch für die reprobierten Menschen annehmen. Gott will überall zuerst den Zweck und dann erst das Mittel. Deshalb hat er ohne alle Rücksicht auf die Außenwelt eine genau bestimmte Zahl von Menschen zur Seligkeit prädestiniert; in zweiter Linie verordnete er für sie die Mittel zur Erlangung derselben, nämlich die Gnaden und Verdienste. Als er dann voraussah, daß in Adam die Menschheit sündigen und so die Vorherbestimmten ihr Endziel nicht mehr erreichen werden, verordnete er das Leiden Christi als Heilmittel gegen das Verderbnis der Sünde. Die Genugtuung Christi nahm er aber nur für die Prädestinierten in wirksamer Weise an, d. h. so daß nur diese allein wirklich selig werden und zwar durch das Verdienst des Gottmenschen [2]). Dabei will aber Scotus nicht sagen, daß das Sühnewerk Christi nicht aus sich selbst für die Erlösung hinreichend war, um die kommutative Gerechtigkeit Gottes zufrieden zu stellen, sondern vielmehr einer Ergänzung durch die gnädige Akzeptation von seiten Gottes bedurfte. Schon der Kontext schließt eine solche ergänzende oder nachhelfende Akzeptation aus. Unmittelbar nach dem Satze: Wie alles andere Außergöttliche nur deshalb gut ist, weil es von Gott gewollt ist, nicht umgekehrt, so ist auch das Verdienst Christi nur ein so großes Gut, als es akzeptiert wurde, und deshalb ist es ein Verdienst und gut, weil es akzeptiert wurde, nicht aber umgekehrt, heißt es nämlich weiter: Und soviel k o n n t e es in passiver Hinsicht akzeptiert werden als die ganze Trinität es in aktiver Weise akzeptieren k o n n t e und wollte; aber gemäß seinem formellen Wesen k o n n t e es

1) L. c. n. 2 et 5 (tom. 14, 709—712).
2) L. c. n. 6—8 (tom. 14, 713—719).

nicht für unendlich und für unendlich Viele, sondern nur für endlich Viele akzeptiert werden[1]). Hier ist doch ganz klar gelehrt, daß Gott das Leiden Christi so hoch akzeptierte als er konnte. Nur konnte es nicht als unendlich akzeptiert werden, weil es in sich endlich war; weil es aber in sich endlich war, hatte es auch einen genau bestimmten Wert; deshalb konnte es auch nicht für unendlich Viele, also für eine ganz unbestimmte, stets vermehrbare Zahl von Individuen akzeptiert werden. Gott akzeptiert eben nichts, außer soweit etwas Akzeptabilität hat, wie Scotus gerade in unsrer Quästion bemerkt[2]).

g. Dies gilt im strengsten Sinne allerdings nur von der kommutativen Gerechtigkeit. Anders verhält es sich mit der distributiven. Wie Scotus nämlich in unsrer Quästion wiederholt erklärt, belohnt Gott stets über Gebühr (ultra condignum)[3]), wie er andrerseits stets unter Gebühr bestraft. Er ist eben, um einen mehr vulgären Ausdruck zu gebrauchen, „nobel". Er belohnt nach der distributiven Gerechtigkeit[4]). Auch aus diesem Grunde bedürfen alle geschöpflichen Verdienste der göttlichen Akzeptation. Hierbei kommt nun die unendliche Person des Gottmenschen zur Geltung. Infolge der Unendlichkeit derselben und de congruo lag ein äußerer Grund vor, weshalb Gott das Leiden Christi als unendlich, d. h. für unendlich

1) L. c. n. 7, p. 718 b: Et tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit et voluit acceptare active; sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis.

2) L. c. n. 4, p. 710 b: Cum Deus nihil acceptet nisi quantum habet de acceptibilitate etc.

3) L. c. n. 12 et 14, ad 4, p. 725 b, 726 b. Ebenso in Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 26 (tom. 10, 85 a). Dann Rep. l. 4, dist. 25, qu. 1, n. 17 (tom. 24, 367 a): Ipse semper dat ultra meritum et punit citra demeritum.

4) Rep. l. 4, dist. 22, n. 6 (tom. 24, 335 b).

Viele oder als extensiv unendlich annehmen konnte (potuit). Wenn das Verdienst Christi das einer andern Person gewesen wäre, so wäre es weder hinsichtlich des Werkes noch der wirkenden Person kongruent gewesen, dasselbe für unendlich Viele anzunehmen [1]). In der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar wird zudem ausdrücklich bemerkt, daß Gott dies tun konnte, weil er nach der distributiven Gerechtigkeit belohnt [2]). Jedoch als intensiv unendlich oder auf unendliche Weise (infinite), als etwas eigentlich Unendliches konnte auch hierbei Gott das Leiden Christi nicht annehmen oder lieben, weil es eben etwas Geschaffenes und damit Endliches ist und bleibt, Gott aber das Endliche nicht auf unendliche Weise im strengsten Sinn oder so wie seine göttliche Wesenheit lieben kann [3]).

Man darf sich auch nicht daran stoßen, daß Scotus sagt, es sei nur kongruent, daß infolge der Unendlichkeit der Person des Gottmenschen die Trinität das Leiden Christi als unendlich annimmt. Der Ausdruck „de congruo" bedeutet nach der Terminologie des Scotus nur: „Es liegt kein zwingender Grund vor". Dem ist aber faktisch so. Müßte Gott aus innerlich zwingenden Gründen das Werk Christi annehmen, so könnte er uns auf keine andere Weise erlösen, der göttliche Logos hätte notwendig Mensch werden müssen, Gott wäre nach außen hin nicht mehr frei u. s. w. Des-

1) Ox. l. 3, dist. 19, n. 7 (tom. 14, 718 b).

2) Rep. l. c. n. 15 (tom. 23, 407s): Sed quia Deus retribuit secundum justitiam distributivam, considerando conditiones non tantum formales ex parte actus merendi, sed ex parte agentis, ideo potuit acceptari passio, quae erat actus meritorius finitus, ad praemium infinitum propter infinitam dilectionem et acceptationem personae merentis (d. h. wegen der unendlichen Liebe, welche die heiligste Dreifaltigkeit zur göttlichen Person Christi hatte).

3) Ox. l. 3, dist. 19, n. 14, ad 4 (tom. 14, 726 b).

halb gebraucht Scotus bezüglich der Wirksamkeit Gottes nach außen hin überhaupt immer nur die Wendungen: Es ist für Gott geziemend, angemessen, vernunftgemäß u. s. w.[1]).

h. Es sei auch darauf hingewiesen, daß Scotus die Worte acceptare, acceptatio u. s. w. gerade auch da anwendet, wo er darlegt, daß das Verdienst Christi genügend, übergenügend ist, weshalb es auch für Gott gerecht ist, dasselbe zu akzeptieren [2]). Daraus ergibt sich, daß Scotus mit seiner Akzeptationstheorie den inneren objektiven Wert des Werkes Christi gar nicht vermindern will, sofern man es nicht als innerlich oder aus sich selbst und intensiv unendlich festhält.

i. Endlich sei noch bemerkt, daß Scotus das Wort acceptatio sogar gebraucht von der unendlichen immanenten Liebe, mit welcher Gott die doch unendliche göttliche Person des Gottmenschen liebte. Nach der distributiven Gerechtigkeit konnte Gott das an sich endliche Verdienst Christi als extensiv unendlich oder für unendlich Viele annehmen propter infinitam dilectionem et acceptationem personae merentis [3]). Deshalb darf man sich nicht besonders darüber aufhalten, wenn er diesen Ausdruck auch von dem transeunten Wollen Gottes gebraucht.

Wenn wir auf die ganze Abhandlung zurückblicken, so ergibt sich unzweifelhaft, daß die seitherige fast allgemeine Auffassung der Lehre des Scotus betreffs des Sühnewerkes

1) Vgl. hierüber meine Abhandlung über den Gottesbegriff des Duns Scotus, speziell das letzte Kapitel.

2) Vgl. die in n. 3 und 4 der vorstehenden Arbeit citierten Stellen, dann auch Ox. l. 3, dist. 18, n. 9 (tom. 14, 671 a), wo es heißt, daß Gott jeden Akt Christi akzeptieren konnte tamquam dignum aliquo bono pro eo retribuendo. An dem „tamquam" darf man sich nicht stoßen; es bezeichnet nach skotistischer Redeweise nichts anders denn unser Wort „als" (als würdig).

3) Rep. l. 3, dist. 19, n. 15 (tom. 23, 408 a).

Christi zum allergeringsten ungenügend, vielfach nicht korrekt, ja direkt falsch ist. Schwane, Dörholt und Muth sprechen ja ebenfalls nur die allgemeine Auffassung aus; ich habe dieselben auch nur deshalb zitiert, weil sie der neuesten Zeit angehören und sich eingehend mit unsrer Frage und mit Scotus abgeben. Ebenso dürfte erhellen, daß es mit der scotistischen Akzeptationstheorie gar nicht so schlimm bestellt ist; dieselbe darf sich immer noch sehen lassen. Scotus weiß, was er will; er räumt mit einer Unendlichkeit bezüglich der Sünde und des Verdienstes Christi auf, die, wie selbst die gegenteilige Ansicht zugibt, doch wieder keine allseitige Unendlichkeit ist; er nennt das Kind beim rechten Namen. Gibt man aber einmal die Endlichkeit der Sünde und die Endlichkeit des Opfers Christi zu, dann sind wohl auch die übrigen Positionen des Scotus den allgemeinen Prinzipien nach nicht mehr anfechtbar. Deshalb muß auch Schwane (S. 331) gestehen: „Dennoch erhellt aus dem Gesagten, daß die Lehre der scotistischen Schule über die Person und das Werk des Erlösers in allen ihren einzelnen Teilen ein wohl zusammenhängendes Ganzes bildet". Daß es mit dem Fiasko, welches Scotus hinsichtlich seiner Lehre über die Person Christi nach Schwane gemacht haben soll, ebenfalls nicht gar so schlecht steht, gedenke ich ein anderes Mal zu zeigen; dabei sollen noch einige Ergänzungen zur vorstehenden Arbeit gemacht werden. Auch Adolf Harnack[1]) schreibt, daß die Erlösungslehre des Scotus, dialektisch betrachtet, durch ihre Geschlossenheit der thomistischen überlegen ist. Ich schließe meine Arbeit mit den Worten des Doctor subtilis [2]): „In commendando Christum malo excedere quam deficere a laude sibi debita, si propter ignorantiam oporteat in alterum incidere".

---

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd. 3. Aufl. S. 483, An. 1.
2) Ox. l. 3, dist. 13, qu. 4, n. 9 (tom. 14, 463 b).

II.
Rezensionen.

Der Zeugniszweck des Evangelisten Johannes. Nach seinen eigenen Angaben dargestellt von Lic. theol. **Konrad Meyer.** Gütersloh, Bertelsmann 1906. VI und 110 S. M. 2.80.

Diese dem Umfang nach kleine Schrift hat in hohem Grade mein Interesse gefesselt. Der Verf. ist bekannt durch das im Jahre 1902 erschienene Buch: der Prolog des Johannesevangeliums (Leipzig, Deichert). Er führt den Inhalt der neuen gehaltvollen Abhandlung mit folgenden Titeln vor: das Zeugenbewußtsein des Evangelisten (S. 6—24), Gegenstand und Anlaß des Zeugnisses (S. 25—56), die Durchführung des Zeugnisses im Evangelium (S. 57—91), Stärkung des Glaubens als Ziel des Zeugnisses (S. 92—105). Dazu kommt ein kleiner Anhang: Kap. 21 unter dem Gesichtspunkt des Zeugnisses (S. 106—109). M. geht davon aus, daß der vierte Evangelist selbst seine Tätigkeit als ein Zeugen von Jesus und für Jesus bezeichnet und übt, wozu er sich berechtigt fühlt als ein unmittelbarer Jünger und Augenzeuge Jesu. Betreffs der Frage nach dem Zwecke der Evangelienschrift betont M. die Notwendigkeit, die bestimmte Angabe des Schriftstellers (20, 30 f.) zum Ausgangspunkt zu nehmen: darnach hat der Evangelist sein Werk geschrieben zu dem Zwecke, bei den Lesern den Glauben zu wecken, daß Jesus der Christus und der Sohn Gottes sei; diese Leser aber waren nach M. (S. 92 f.) gläubige Christen, weshalb man nicht erstmalige Weckung, sondern Stärkung des durch jüdische Anwürfe angefochtenen Glaubens als Ziel und

Zweck des Evangelisten ansehen müsse. Der Gegner, den das Evangelium nennt, ist das Judentum; der oberste Streitsatz lautete: Jesus von Nazareth ist nicht der Messias. Gewiß richtig. Indes glaubt M. schon im Hinblick auf 1, 14 als vom Evangelisten zugleich berücksichtigten Gegensatz eine doketische Anschauung annehmen zu sollen; fraglich bleibe allerdings, ob man es mit einem Doketismus zu tun habe nach Art der ignatianischen Irrlehrer oder mit einer Ansicht, wie Kerinth sie vorgetragen (Vereinigung des ἄνω Χριστός mit dem Menschen Jesus von der Taufe bis zum Anfang des Leidens). M. entscheidet sich für letztere Annahme (S. 30). Rez. meint, daß lediglich auf Grund der Evangelienschrift eine antidoketische Stellungnahme des Verfassers nicht erwiesen werden kann. Allerdings muß bei Entscheidung der Frage unbedingt der erste Johannesbrief beigezogen werden, was denn auch M. in ausgiebiger Weise getan hat. Vielleicht wäre es für ihn nicht ganz ohne Nutzen gewesen, wenn er meinen Kommentar zu den Johannesbriefen benützt hätte; er würde sich überzeugt haben, wie nahe sein Standpunkt (besonders S. 32 f.) sich mit dem meinigen berührt. Indes muß ich meine Zustimmung versagen, wenn M. den Brief vom Evangelium zeitlich abrücken und als eine jüngere Schrift angesehen wissen will, so daß im Evangelium das Judentum im Vordergrund, der Doketismus freilich gleichfalls schon im Gesichtskreis stünde, im Brief hingegen der Doketismus alles beherrschte, das Jüdische dagegen nur noch anklingen würde (S. 55 f.); in beiden Schriften ist das Judentum der eigentliche Gegner. Auch ist es eine mit I Joh. 4, 1 unvereinbare Annahme, daß es sich im Brief lediglich um einen in der christlichen Gemeinschaft selbst entstandenen Gegner handelte, im Evangelium um einen von außen und mit schroffer Verneinung des christlichen Grundbekenntnisses andrängenden Feind; nein! auch nach der Angabe im Brief (4, 1) kamen Gegner von außen in den Leserkreis des Johannes herein, ohne Zweifel von Palästina her. Weiterhin ist es eine ganz unzutreffende Ansicht seitens des Gelehrten, im Brief solle dem Abfall gewehrt, im Evangelium der Glauben bestärkt werden: ein bedeutender Abfall seitens von Judenchristen war nach I Joh. (2, 18) zur Zeit

der Entstehung des Briefes wirklich erfolgt; es galt darnach, weiterem Abfall vorzubeugen, die schwankenden Elemente zu stärken und die Verwundeten zu heilen. In dem Abschnitt „die Durchführung des Zeugnisses im Evangelium“ (S. 57 ff.) begegnete mir wieder manche vortreffliche Bemerkung, schon über die Begriffe *σημεῖα* und *ἔργα*; warum aber M. neben dem Zeugnis der Zeichen und dem Selbstzeugnis Jesu, neben dem Zeugnis des Täufers, des Moses und der Schrift nicht auch das Zeugnis Gottes des Vaters behandelt, ist mir nicht recht klar geworden, obgleich mir die entschuldigende Notiz S. 81 nicht entgangen ist; hier muß M. eine Ergänzung eintreten lassen, vielleicht daß er hiebei auch in der Anschauung von I Joh. 5, 6 zu einem anderen glücklicheren Ergebnis gelangt. Völlig ablehnen muß ich die Auslegung von Joh. 6 (bildliche Auffassung S. 65 ff.); in dieser Beziehung hat längst Spitta das zutreffende Wort gesprochen: eine Reduzierung der hier vorliegenden Äußerungen auf den Gedanken von der gläubigen Aneignung Jesu ist unmöglich (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, Bd. I S. 217). Im Ganzen aber enthält die Schrift viel Beherzigenswertes und mit Recht konnte ihr Verf. (S. 106) mit den Worten schließen: nun erhebt sich von neuem die Frage, ob wirklich, wer diesem Zeugnis traut und also Johannes noch heutzutage als Augenzeugen wertet, sich wissenschaftlich von vornherein ins Unrecht setzt. Belser.

Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu. Beiträge zur Kritik der Evangelien von Mag. theol. **Johannes Frey**, Privatdozent an der Universität Dorpat. Teil I. Leipzig, Deichert (G. Böhme) 1907. VI und 160 S. Mk. 3.50.

Nicht eine gleichmäßig fortschreitende Auslegung der Leidensgeschichte nach allen Seiten, sondern nur Beiträge zur Kritik der Evangelien will F. bieten. Zwar werden Materien wie der Beschluß des Synedriums Jesus zu töten, der Verrat des Judas, das Ende des Verräters, die Salbung in Bethanien behandelt, aber der Verf. richtete hiebei, wenigstens in erster Linie, sein Augenmerk darauf, Klarheit darüber zu gewinnen, welcher geschicht-

liche Quellenwert den Evangelien hinsichtlich dieser Ereignisse zukomme. Nun erklärt F. in seinem Vorwort ganz ausdrücklich, er sei keineswegs der Meinung, daß den Synoptikern stets der Vorzug vor dem 4. Evangelium gebühre und unter den Synoptikern Markus als der älteste gegenüber von Matthäus und Lukas eine größere Glaubwürdigkeit verdiene. Von der Frage nach der Autorschaft des 4. Evangeliums will er absehen und nur betonen, daß dem Geschichtsbericht des 4. Evangelisten, soweit er für die Leidensgeschichte in Betracht kommt, ein sehr hoher Quellenwert beizumessen sei. Das sind Leitsätze, die keinen Tadel verdienen, und man empfindet in allen Teilen der Schrift, daß der Verf. vom besten Willen und aufrichtigen Bestreben nach Erkenntnis der Wahrheit erfüllt ist. Freilich nimmt man auch überall zarte Rücksichtnahme auf die Anschauungen der Theologen kritischer Richtung wahr. Tatsächlich behandelt F. trotz jener limitierenden Bemerkung im Vorwort schon im ersten Abschnitt (S. 1—18) den Markusbericht (14, 1 f.) durchaus als Fundament; aus ihm sei die Darstellung des Matthäus und Lukas geflossen; diese beiden hätten den Markus vielfach mißverstanden, den Zusammenhang seiner Worte nicht durchschaut, ihn zum Teile bewußt umgestaltet, ja ins Gegenteil verkehrt (S. 12—14 und 15—18). Darin liegt m. E. eine ganz unrichtige, unberechtigte und unerweisliche Voraussetzung, welche für die Ergebnisse des Gelehrten in mehr als einer Richtung verhängnisvoll geworden sind. Abgesehen von der Versuchungsgeschichte (Mark. 1, 12 f.) wüßte ich kaum einen zweiten Abschnitt zu nennen, wo der Mangel an Originalität und die Abhängigkeit des Markus von Matthäus so handgreiflich ist wie Mark. 14, 1 f. im Vergleich zu Matth. 26, 1 ff; denn gerade da präsentiert sich Matth. als der ausführlichere und originelle Berichterstatter, da er sowohl die Prophetie Jesu über den bevorstehenden Tod als auch den Beschluß des Synedriums, die Verhaftung nicht am Feste vorzunehmen, zwei ganz unangreifbare Tatsachen, erwähnt gegenüber dem „abbreviator“ Markus. Die Erzählung des Matthäus 26, 1—5 hat den Sinn: wenngleich die Synedristen den Herrn erst nach dem Hauptfesttage verhaften und hinrichten wollten, brachte der Gang

der Dinge oder vielmehr die göttliche Leitung es dahin, daß er eben am Feste ergriffen und getötet wurde. Dem widerspricht aber der Bericht des Markus durchaus nicht, da er mit den Worten μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ 14, 2 ganz und gar keine Veranlassung gibt zu der Auslegung: noch vor dem Feste soll die Verhaftung bezw. Tötung geschehen. Wirklich befremdlich ist die weitere Annahme, in dem Bericht über die Salbung Jesu folge Matthäus (26, 6 ff.) dem Markus (14, 3 ff.), wobei dem Matthäus wieder ein Mißverständnis begegnet sei, sofern er die Aussagen des Markus über die Salbung, sowie über den Verrat als Angaben über Ereignisse verstehe, die auf den 14, 1 bezeichneten Tag fielen (S. 96 ff.). Auch in der Salbungsgeschichte ist es schwer, die Priorität des Matthäus gegenüber dem Markus zu verkennen; F. selbst muß es in aller Form aussprechen, daß die abweichenden Züge in der Darstellung des Matthäus den Charakter größerer Ursprünglichkeit an sich tragen und er weiß dies nicht anders zu erklären als durch die Hypothese, es sei ihm hier außer der Markusvorlage noch eine andere Fassung der Salbungsgeschichte bekannt gewesen (S. 102 und 114). Diese Hypothese taugt nichts, da die Matthäusschrift noch in vielen anderen Abschnitten zu deutlich die Merkmale der Ursprünglichkeit gegenüber den parallelen Markusberichten verrät (vgl. Einl.² S. 216 ff.). Wenn F. wiederholt die Geschichtlichkeit der johanneischen Darstellung verteidigt (S. 43 ff.; 114 ff.), so soll dies mit Genugtuung konstatiert sein; dagegen kann die Erklärung von Joh. 12, 7 in dem Sinn: laß sie gewähren; Maria hat die Salbe nicht verkauft, um sie aufzubewahren auf den Tag meines Begräbnisses (S. 135 ff.) nicht auf Beifall rechnen. Denn was hier übersetzt wird, steht bei Johannes nicht da; eine Ergänzung hinter ἄφες αὐτήν vorzunehmen hat man kein Recht; interpretiert man aber den Wortlaut genau, so ist auch kein Widerspruch vorhanden zwischen Johannes und Markus, welch letzterer allerdings die Handlung der Maria als eine Anticipation der Begräbnissalbung darstellt. Auch durch die andersartige Auslegung von Joh. 12, 6 (ἐβάσταζεν) S. 128 ff. hat F. mich nicht gewonnen.

Belser.

Die Pastoralbriefe (der erste Timotheus — der Titus — und der zweite Timotheusbrief) ausgelegt von Lic. **G. Wohlenberg,** Pastor an der Friedenskirche in Altona. Mit einem Anhang: Unechte Paulusbriefe. Leipzig, Deichert (G. Böhme) 1906. VI und 355 S. M. 6.80.

Das Buch bildet Bd. XIII des Kommentars zum Neuen Testament, herausgegeben von Theodor Zahn. In einer ausführlichen Einleitung (S. 1—78) beschäftigt sich W. mit den allgemeinen Fragen: die Adressaten, die Pastoralbriefe und der Lebensgang Pauli, die Echtheit, Bedeutung, Inhalt und Gliederung, Textkritik, exegetische Literatur. Was letztere betrifft, so führt er Macks Kommentar an, nicht aber den von Bisping (Münster, Aschendorff, 2te Aufl. 1866). Freilich steht auch nach Hinzufügung dieses Buches die katholische Liste außer Verhältnis zu der protestantischen; es sind jetzt volle vierzig Jahre fast ohne jedes Lebenszeichen auf unserer Seite verstrichen; das ist zu beklagen. Gegen W.s Ausführungen im Eingang möchte nicht allzu viel zu erinnern sein; namentlich kann die Erörterung über die in den drei Briefen vorausgesetzte historische Situation im ganzen eine glückliche genannt werden: Paulus, nach Ablauf der *διετία* (Apg. 28, 30) freigesprochen, unternahm von Rom aus weitere Reisen und in der Zeit zwischen 63 und dem Martyrium des Apostels im Jahre 67 sind die Pastoralbriefe anzusetzen, I Tim. etwa 65, Titus und II Tim. 66—67. Nur ein Bedenken möchte geltend gemacht werden, gegen die Annahme nämlich, daß Paulus nach seiner Freilassung im Jahre 63 zuvörderst dem Morgenlande zugereist sei, um die alten Gemeinden dort zu besuchen, hernach erst nach Spanien aufgebrochen sei und dann wieder nach Osten. Allerdings hat der Apostel im J. 63 den Philippern einen Besuch in Aussicht gestellt (Phil. 2, 23. 24); allein einmal lautet die Mitteilung des Chrysostomus über eine Reise des Paulus erst nach Spanien, dann in den Orient doch zu bestimmt, als daß man leichthin darüber zur Tagesordnung übergehen könnte: zwei Jahre brachte Paulus in der Gefangenschaft zu Rom zu; dann ging er nach Spanien; hierauf nach Palästina (praef. in epist. ad. Hebr.). Sodann mündete

der Tit. 3, 12 signalisierte Aufenthalt des Apostels in Nikopolis, wie auch W. sieht (S. 14), in die Reise nach Rom und in die zweite Gefangenschaft ein; dem Aufenthalt in Nikopolis aber ging augenscheinlich der Besuch von Griechenland und Kleinasien voran, so daß für die spanische Reise im Ernst doch nur die Zeit unmittelbar nach der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft übrig bleibt. Die Untersuchung über die Echtheit ist sehr gründlich; mit Glück und Erfolg ist die Polemik des Tertullian gegen Marcion zu dem Erweise benützt, daß dieser Häretiker die Pastoralbriefe nicht in seinen Kanon aufnahm, weil sie ihm unbequem waren (S. 16 ff.). Die Erklärung im einzelnen zeugt von tüchtiger Schulung und Geschick. Doch muß man nicht selten die Zustimmung versagen. So gegenüber der Erklärung von I Tim. 1, 3, wo dargelegt wird, es sei aus den Worten des Verses nicht einmal das mit Sicherheit zu schließen, daß Timotheus, als der Apostel den Brief schrieb, sich in Ephesus befand, geschweige denn, daß gesagt wäre, Paulus selbst habe gemeinsam mit Timotheus eine Zeit lang in Ephesus gewirkt und dann sich von ihm verabschiedet (S. 83; vgl. Einl. 13). Aber der Wortlaut nötigt doch zu der Auffassung: Paulus brach von Ephesus auf und befahl dem Thimotheus, dort a u s z u h a r r e n; man beachte προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ: Timotheus wäre gerne mit Paulus aufgebrochen; aber dieser hielt sein Verbleiben daselbst für notwendig. Indes spricht I Tim. 1, 20 gleichfalls laut für eine jüngste Anwesenheit des Apostels in Ephesus; auch W. betont (S. 101) nachdrücklichst, daß die dort genannten Männer Mitglieder der ephesinischen Gemeinde waren; der Apostel hatte dieselben exkommuniziert und zwar erst vor kurzer Zeit, eben bei seinem Aufenthalt, welcher der Abfassung des Briefs nicht lange voranging. Wenn weiterhin W. die Stellen I Tim. 1, 18; 4, 14; II Tim. 1, 6 auf eine dem Timotheus mittels Handauflegung erteilte Weihe auslegt, so billigen wir diese Auslegung, aber nicht in dem Sinne, als ob diese Ordination einstmals in L y s t r a an Timotheus vollzogen worden wäre, um ihn für seinen Missionsberuf auszurüsten (S. 3. 99. 157 f. 264), vielmehr weist Paulus auf einen erst kurz vor Abfassung der Briefe in Ephesus geschehe-

enen Vorgang hin, die Bestellung und Einsetzung des Timotheus zum Bischof der Stadt; denn diese Stellung nimmt nach der Darstellung beider Briefe Timotheus ein, nicht die eines apostolischen Legaten mit außerordentlicher, vorübergehender Vollmacht (S. 69); dieselbe Stellung nahm Titus auf Kreta ein; wenn beide Männer von ihren Posten abberufen wurden, Titus nach Nikopolis, Timotheus später nach Rom, so spricht dies nicht dagegen, wie schon Chrysostomus mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ad Titum 3, 12 (Migne LXII, XI p. 696) gezeigt hat. Daß W. zu I Tim. 3, 2 „*μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*“ sich nicht emanzipiert hat von der bekannten der Auslegung der Väter ganz zuwiderlaufenden Erklärung, der Kandidat des Bischofsamtes müsse von jedem geschlechtlichen Verkehr mit einem andern Weibe außerhalb des Ehestandes sich enthalten (S. 121), ist zu beklagen; damit hängt die unrichtige Interpretation von I Tim. 5, 9 (S. 169) zusammen. Der Vorschlag I Tim. 2, 10 statt *ἀλλ' ὅ* vielmehr *ἄλλο* zu lesen = anderes geziemt Frauen (S. 114) oder II Tim. 2, 2 statt *διὰ πολλῶν μαρτύρων* zu lesen *διὰ πολλῶν μαρτυρῶν* = durch vieles bezeugend, will mir gar nicht gefallen. Anderes bald bei Gelegenheit.

Belser.

—

Novum Testamentum Graece et Latine. Utrumque textum cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto imprimendum curavit D. **Eberhard Nestle.** Stuttgart, Bibelanstalt. 1906. Mk. 3 bezw. 4.50.

Nachdem N. den griechischen Text des N. T. in sechs Auflagen herausgegeben hat, folgt hier zum ersten Mal eine griechisch-lateinische Ausgabe. Was den griechischen Text anlangt, so entdeckte ich bei den vorgenommenen Stichproben keine wesentliche Abweichung von dem Text der letzten griechischen Ausgabe; ich begrüße es mit Freuden, daß im Text der Apg. der Kod. D nebst seinen Trabanten ausgiebige Berücksichtigung gefunden hat. Zu Joh. 6, 4 (*τὸ πάσχα*) ist auch diesmal mit vollstem Rechte der Vermerk angebracht: Vermutung eines ursprünglichen Textfehlers; vielleicht darf ich den Herausgeber auf meine kritischen Bemerkungen zu

dem Text des vierten Evangeliums Einleit.[2] S. 756 f. und besonders bezüglich Joh. 1,15 und 5, 2 auf diejenigen im Kommentar zu Johannes S. 37 und 160 aufmerksam machen. Eine Neugestaltung des griechischen Textes wird allerdings nach dem Erscheinen der durch v. Soden in Aussicht gestellten Ausgabe notwendig werden. Aber man findet es begreiflich, daß N. nicht länger zuwarten wollte; allem nach steht der Zeitpunkt der Publikation nicht unmittelbar bevor. Der Hauptfortschritt in der Neuausgabe liegt in der Beigabe der latein. Übersetzung. N. ist als Verehrer der Vulgata seit längerer Zeit bekannt und wenn er in seinem „Begleitswort" aufs neue an seine Konfessionsgenossen die Aufforderung zu eifrigem Studium derselben richtet, so kann uns dies nur mit Freude erfüllen. Es ist ganz entschieden auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus eine weitgehende Berücksichtigung der Vulgata wünschenswert. Die von Hieronymus selbst in aller Form gegebene Versicherung, daß er da, wo er Änderungen an der bisherigen lat. Version vorgenommen, stets alte griechische Handschriften befragt habe, ist ja zweifellos richtig; daraus erhellt aber schon die Bedeutsamkeit seiner Übersetzung. Wo findet man aber den von Hieronymus hergestellten Text? Wie man bisher glaubte, in dem offiziellen Vulgatatext vom Jahre 1592. Diesen enthalten schon die bisherigen Ausgaben des N. T., auch die katholischerseits bisher viel gebrauchte Tauchnitzer Ausgabe; N. bietet nun gleichfalls diesen offiziellen Text und zwar gleich den beiden katholischen Gelehrten Hetzenauer und Brandscheid in besserer Form als das Leipziger Novum Testamentum. N. selbst erinnert mich an die zahlreichen Versehen des letzteren, die er korrigiert hat; genannt seien Matth. 8, 4: Moyses statt des Tauchnitz'schen Moyes; Luk. 8, 14: voluptatibus statt des falschen a voluptatibus; Luk. 8, 48: dixit ei statt des unrichtigen dixit; Luk. 14, 1: cum intraret statt cum intrasset; Luk. 15, 29: et numquam statt numquam; Luk. 22, 11: ubi est diversorium, ubi pascha statt ut; Joh. 5, 1: Jerosolymam statt Jerosolymis; Joh. 6, 53: litigabant ergo statt enim; Joh. 7, 38: sicut dicit scriptura statt dixit; Joh. 16, 21: cum pepererit statt peperit; Joh. 11, 15: plus his statt hic;

21, 22 und 23 zweimal sic statt si. Aber N's lat. Text bietet noch weitere Vorteile; er verzeichnet unter dem offiziellen Text der Vulgata zahlreiche Varianten des lat. Textes, wie er auf Grund der ältesten Handschriften, vorerst für die vier Evangelien und die Apg., in der Ausgabe von Wordsworth und White (1898 und 1905) hergestellt worden ist. N. konnte sich denselben zu Nutze machen; für die anderen Teile des N. T zog er die Textbearbeitungen von Lachmann und Tischendorf, sowie die beiden hochwichtigen Handschriften von Amiata und Fulda bei; man kann gar nicht daran zweifeln, daß der so gewonnene Text im ganzen den ursprünglichen hieronymianischen Text präsentiert und den Vorzug verdient vor dem offiziellen Text der Vulgata. Wenn ich neuerdings in der Arbeit „die Vulgata und der griechische Text im Hebräerbrief" (Quartalschr. 1906 S. 337 ff.) zahlreiche Abweichungen der lat. Übersetzung von dem griech. Text konstatiert habe, so stellt sich heraus, daß diese Abweichungen vielfach nur den offiziellen Text der Vulgata betreffen, während der richtige, namentlich durch die beiden genannten Handschriften bezeugte lat. Text in Übereinstimmung mit dem griechischen steht. Beispielsweise bietet der offizielle Text Hebr. 7, 8 für μαρτυρούμενος contestatur, der ursprüngliche Text dagegen richtig contestatus; ähnlich verhält es sich mit den Abweichungen 10, 6. 8; 10, 9 und 12, wo nur der offizielle Text holocautomata pro peccato, dixi und sedet hat, der ursprüngliche Text dagegen richtig et pro peccato, dixit, sedit. Interessant war mir eine Prüfung verschiedener Stellen in den Pastoralbriefen, z. B. Tit. 2, 11: gratia Dei salvatoris nostri für χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος; auch hier stimmt das durch C. Fuld. gebotene salutaris völlig mit dem griech. Text; Tit. 2, 7 bietet der offizielle Text in doctrina, in integritate, in gravitate = ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀφθορίαν σεμνότητα statt integritatem, gravitatem; I Tim. 5, 5, wo der offizielle Text für ἤλπικεν καὶ προσμένει lautet: speret, instet, während der ursprüngliche Text lautet: speravit und instat. Es sei noch verwiesen auf I Tim. 6, 14: irreprehensibilem im Cod. Fuld. statt irreprehensibile. Auf weiteres werde ich wohl bald an anderm Orte zu sprechen kommen; ich kann jetzt den Ruf nach

einer Revision des offiziellen Vulgatatextes nur noch lauter als früher erheben. Die neue Ausgabe von N. empfiehlt sich durch ihre Vorzüge von selbst. Belser.

Les Idées de M. Loisy sur le quatrième Évangile par **Constantin Chauvin,** Chan. hon., Supérieur du Petit Sém. de Mayenne, Membre de la Commiss. pontif. des Études bibliques. Paris, Gabr. Beauchesne et Cie., 1906. 12⁰ 292 S. fr. 3.50.

Loisy hat dem vierten Evangelium sowohl den apostolisch-johanneischen Ursprung als auch geschichtlichen Charakter und Wert abgesprochen und es als ein durchweg symbolisch zu deutendes Werk theologisch-mystischer Spekulation erklärt, geschrieben von einem unbekannten Christen der dritten Generation von jüdisch-alexandrinischem Bildungsgang. Er hat diese seine neuere von der früheren konservativeren stark abweichende Anschauung niedergelegt in einem umfangreichen Kommentar (le quatrième Évangile, 1903) und in einer Lettre à un Évêque (Autour d'un petit livre, 1903 S. 61—108). In Anbetracht des Eindruckes, den eine solche bisher unerhörte Stellung eines katholischen Bibelforschers zum Johannesevangelium machte und des weitreichenden Einflusses des gelehrten Abbé erschien es dringend geboten, daß die betreffende Anschauung mitsamt den für sie geltend gemachten Beweisen einer sachlichen und gründlichen Prüfung unterzogen wurde. Eine solche liegt hier vor und wir begrüßen sie. Ch. geht durchaus wissenschaftlich und objektiv vor. Versäumt er auch nicht, wiederholt auf das Unkatholische, mit freisinnigen protestantischen Kritikern Gemeinsame und von ihnen Übernommene an Loisys Aufstellungen hinzuweisen, so legt er doch das Hauptgewicht auf die Widerlegung mit allgemein giltigen Gründen. Nicht selten ist er in der Lage, gegen Loisy begründetere Urteile protestantischer Autoren zu verwenden. Selbst Renan kann öfters wirksam angezogen werden, da dieser sich bekanntermaßen nur schwer dem Eindruck zu entziehen vermochte, im vierten Evangelium auf wirkliche Geschichtsüberlieferung zu stoßen. Mit Recht macht Ch. seinem Gegner zu Vorwurf, daß er

sich zu stark und zu ausschließlich von Erwägungen der inneren Kritik habe beeinflussen lassen und daß er die Frage nach dem Ursprung des Evangeliums ungebührlich hinter die nach dem Sinn und Verständnis desselben zurückgestellt, überhaupt die bei Untersuchungen dieser Art in erster Linie geltende historische Methode vernachlässigt habe. Demzufolge habe Loisy einem subjektiven und aprioristischen Faktor die Hauptentscheidung eingeräumt. Immerhin hat Loisy auch die äußere, historische Bezeugung angefochten. Hierauf antwortet denn auch Ch. zunächst in einer Untersuchung über die vielerörterte Verbindungskette Irenäus-Polykarp-Johannes. Diese gut orientierte Abhandlung zeigt überzeugend, von welch starker Unwahrscheinlichkeit, ja geschichtlicher Unmöglichkeit die Annahme belastet ist, daß Irenäus sich über den Autor des vierten Evangeliums und über die Person des Johannes von Ephesus in einem Irrtum oder Mißverständnis befunden habe. Die Behauptung Loisys, daß der Liebesjünger und Augenzeuge, als welcher der vierte Evangelist zweifellos gelten will, nur als fingierte Persönlichkeit, als geistiger Zeuge für eine höhere Auffassung des Wesens und der Lehre Jesu zu fassen sei, stellt sich vor Ch's Prüfung als „phantastisch und unbewiesen" heraus. Nicht besser bestehen vor seiner Kritik die weiteren Thesen Loisys: der vierte Evangelist verrate keine persönlichen Erinnerungen, kümmere sich überhaupt nicht um Geschichte, seine Personen seien Typen ohne historische Wirklichkeit, alles, sowohl das, was er aufgenommen, als das, was er ausgelassen, sei ihm von seinem theologischen System diktiert. Ch. zeigt: der lehrhafte Zweck, die leitende Idee hindert den Evangelisten keineswegs, wirkliche Geschichte darzustellen. Eine Idee ins Licht stellen, heißt nicht, sie verdächtig machen. Sonst wären auch die anderen Evangelisten und andere Geschichtsschreiber sofort unhistorischer Darstellung verdächtig, wenn sie Tatsachen unter einen Gesichtspunkt stellen. Loisys Prinzip ist also schon ganz falsch. Seine bezügliche Behauptung wird aber auch tatsächlich widerlegt durch den evangelischen Text, durch die vielen genauen und bestimmten Angaben über Zeit, Ort und die verschiedensten Umstände. Diese oft

minutiösen Angaben anders als historisch zu nehmen, sie als Fiktionen zu fassen, ist absurd. Freilich traf der Evangelist eine Auswahl der Reden sowohl wie der Begebenheiten. Aber eine Auswahl ist noch keine Fälschung des Tatsächlichen. Mit Glück wird ferner die angefochtene Christologie des vierten Evangeliums verteidigt. Die Unterschiede von der synoptischen, namentlich soweit Ton und Form der Reden Jesu in Betracht kommt, werden nicht verkannt, aber auf ihr richtiges Maß zurückgeführt. Als unrichtig oder als Übertreibungen werden Behauptungen wie diese erwiesen: der johanneische Christus setze durch seine Wunder und seine Reden die Leute ungleich mehr in Erstaunen als der synoptische, niemand hätte seine Reden verstehen können, er sei lediglich ein transszendentes Wesen, pflege keinen menschlichen Verkehr mit Menschen, zeige keine menschlichen Züge und Affekte, gehe automatischen Schrittes seiner fatalen Bestimmung entgegen und drgl. Ch. will festhalten an der substanziellen Treue der johanneischen Reden, ohne jedoch den subjektiven Anteil der eigenen Geistesarbeit des Evangelisten ganz zu bestreiten. Er hat auch gute Bemerkungen zur Erklärung des Problems, wie der ehemalige galiläische Fischer in seinem Alter befähigt sein konnte, ein Werk wie dieses „geistige Evangelium" zu schreiben. Eine ausgedehnte Prüfung widmet er endlich der Frage der Berechtigung einer allegorischen Erklärung des vierten Evangeliums. Daß in diesem sich Allegorie findet und daß manche darin berichteten Begebenheiten, Wunder auch eine symbolische Bedeutung haben d. h. nach der Intention Jesu oder des Evangelisten auf höhere Wahrheiten hinweisen sollen, wird nicht in Abrede gestellt, aber anderseits gezeigt, wie dies nicht berechtige, jenen Begebenheiten die historische Wirklichkeit abzusprechen, die ihnen nach ihrer ganzen Stellung im Beweisgang des Evangelisten und Jesu selbst notwendig zukommen muß. Am klarsten kommt das Willkürliche und Unberechtigte einer durchgehends allegorischen Deutung zum Bewußtsein in der Anwendung auf die chronologischen und topographischen Angaben. An dem harten Gestein dieser materiellen Daten muß jeder bezügliche Versuch zerschellen. Es ist wirklich dankenswert, daß sich Ch. die Mühe ge-

nommen hat, das allegorisierende Verfahren Loisys nicht nur prinzipiell, sondern auch durch Nachprüfung an einer Reihe von johanneischen Erzählungsstücken als definitiv aussichtslos darzutun. Noch manche gute Bemerkung und Erklärung danken wir dem Buche, dem wir weite Verbreitung wünschen. E. Dentler.

L'Emmaus di S. Luca, von **P. Benvenuto Bazzochini**, Roma, Libreria Pontificia di Federico Pustet. gr. 8° 157 S. M. 2.

Diese italienische Schrift unternimmt den wissenschaftlichen Nachweis dafür, daß das evangelische Emmaus (Luk. 24, 13) nirgends anders zu suchen ist als in dem heutigen Kubêbeh. Der Beweisgang ist folgender. Es wird zunächst gezeigt, daß nur auf diesen Ort, nicht aber auf Amwâs die im lukanischen Bericht enthaltenen Anhaltspunkte betreffs der Entfernung von Jerusalem, der Zeitumstände u. s. w. zutreffen. Emmaus war „60 Stadien" von der jüdischen Hauptstadt entfernt. Eine solche Strecke d. h. ungefähr 10½ km. konnten, wenn man alle Umstände in Erwägung zieht, die beiden Jünger an jenem Ostersonntag zweimal zurücklegen und abends gegen 9 Uhr (vergl. das ὀψία in dem mit Luk. 24, 36 ff. parallel gehenden Bericht Joh. 20, 19 ff.) im Cönakulum eintreffen. Nach dem 176 Stadien enfernten Emmaus = Amwâs zu wandern und von dort wieder nach Jerusalem zurückzukehren wäre ihnen in der zur Verfügung stehenden Zeit unmöglich gewesen. Zudem war das Emmaus, das an diesem Nachmittag ihr Reiseziel war, nach Lukas eine κώμη, womit die Angabe des Markus (16, 12) übereinstimmt, daß sie „aufs Land", εἰς ἀγρόν gingen. Diese Ausdrücke weisen entschieden auf eine Dorfschaft Emmaus, nicht auf die Stadt Emmaus, das spätere Nikopolis = Amwâs, hin. Wir wissen nemlich auch aus Flavius Josefus, daß es neben der Stadt Emmaus, die schon im 1. Makkabäerbuch (3, 40) erwähnt ist, und die unter der Römerherrschaft zur Toparchiehauptstadt wurde, ein Dorf (χωρίον) Emmaus gab (Jüd. Kr. VII, 6, 5). Dieses unterscheidet der jüdische Geschichtsschreiber sichtlich von der gleichnamigen Stadt und von ihm sagt

er, es sei 60 Stadien von Jerusalem entfernt. Dieses Dorf Emmaus muß mit dem lukanischen identisch sein, und Josefus bestätigt somit die betreffende Angabe des Evangelisten. Die Annahme, daß die Stadt Emmaus, die um 4 p. Chr. in Brand gesteckt wurde, eben infolge dessen um die Zeit der Auferstehung Jesu zu einem Dorf herabgesunken wäre und hätte „Dorf" genannt werden können, erscheint unmöglich. Dieses Emmaus behauptete nach wie vor seinen Stadtrang. Scheint aber nicht die von verschiedenen Textzeugen, namentlich dem Sinaitikus, vertretene Lesart, wornach das Emmaus des Evangeliums „160 Stadien" von Jerusalem entfernt war, für Emmaus — Nikopolis = Amwâs zu sprechen? Unser Verf. führt nach eingehender Untersuchung dieser textkritischen Frage die Lesart „160" auf die Rezension des Origenes und seiner Schule zurück und erklärt sie aus der dieser Schule eigenen Methode zu harmonisieren und zu indentifizieren. Das 60 Stadien entfernte Dorf Emmaus fand man im 3. Jahrhundert nicht mehr, wohl aber blühte damals die Stadt dieses Namens (, die um 223 den Namen Nikopolis erhielt). So identifizierte man diese mit jenem und korrigierte die 60 Stadien in 160, obwohl letztere Zahl nicht genau mit der wirklichen Entfernung von Emmaus — Nikopolis (176 Stadien) stimmte. Die Korrektur vermochte aber die richtige und ursprüngliche Lesart „60 Stadien" nicht zu verdrängen. Diese bestand fort und kam in die besten und meisten Handschriften, ein Umstand, der nicht zu erklären wäre, wenn sie eine Korruption darstellte. Doch gewann die Korrektur bedeutenden Einfluß, namentlich dadurch, daß Eusebius sich ihrer annahm und das evangelische Emmaus mit Nikopolis identifizierte. So entstand in der Folgezeit eine scheinbare Zeugenkette für die letztere Identifizierung, ohne daß derselben eine wirkliche, an Ort und Stelle festgestellte Tradition zu Grund gelegen wäre. Wenn aber Nikopolis-Amwâs keine Tradition aufweisen kann für den Anspruch, das Emmaus des Evangeliums zu sein, läßt sich dann für Emmaus-Kubêbeh eine solche fortlebende Lokaltradition aufzeigen? Verf. glaubt es und bemüht sich um diesen Nachweis. Doch ist das offenbar der Punkt, der die größten Schwierigkeiten macht. Man

würde sich hier, das mag offen gesagt werden, für die alte Zeit genauere Zeugnisse wünschen. Erst von der Zeit der Kreuzzüge an tritt die Identifizierung bestimmter auf. Das Hauptgewicht des betreffenden Traditionsnachweises muß demzufolge auf die beiden Punkte gelegt werden: 1) daß die Kreuzfahrer unzweifelhaft das evangelische Emmaus in dem heutigen Kubêbeh suchten; 2) daß sie sich hiefür auf eine damals noch erhaltene Lokaltradition stützen konnten. In beiden Beziehungen weiß B. recht beachtenswerte Beweismomente beizubringen. — An die exegetisch-historische Beweisführung schließt sich die archäologisch-topographische an. Einerseits kann B. nicht zugeben, daß die Ruinen von Amwâs ein Recht geben, dieses als das Emmaus des Evangeliums anzusehen, da wir es hier wahrscheinlich mit Überresten von römischen Thermen zu tun hätten, die später zu einer Kirche adaptiert wurden. Anderseits weisen verschiedene architektonische Eigentümlichkeiten der Überreste von Kubêbeh darauf, daß dort eine Kirche (ein Haus umschließend) bereits in der byzantinischen Periode, wahrscheinlich vor Justinian, erbaut wurde. Auch andere Anzeichen, Römerstraßen, Befestigungswerke ꝛc. sprechen dafür, das lukanische Emmaus in Kubêbeh zu suchen, da man weiß, daß dasselbe unter Vespasian eine Veteranenkolonie wurde. Vorgenommene genaue Messungen bestätigen die „60 Stadien", da sie von dieser Angabe nur wenig differieren und letztere ohnehin als runde Zahl zu rechnen ist. So freuen wir uns denn, in der vorliegenden Arbeit eine wohl fundierte Rechtfertigung des in jüngster Vergangenheit zu neuem Glanze wiedererstandenen Heiligtums von Emmaus-Kubêbeh zu besitzen. Denn wenn die „60 Stadien" als die richtige Entfernung erwiesen sind — und sie sind es, — so wird man auch dem andern Satz zustimmen müssen, daß kein Ort größere Ansprüche hat, die Heimat des Kleophas, die Stätte der Erscheinung Jesu und des Brotbrechens zu sein, als eben Emmaus-Kubêbeh. E. Dentler.

Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus von **W. Otto.** Erster Band. XIV 418 S. gr. 8°. Leipzig-Berlin, Teubner 1905. M. 14.

Das Werk umfaßt die ptolemäische und die römische Epoche Ägyptens. Wie die Ausführung zeigt und der Verf. ausdrücklich im Vorwort hervorhebt, verfolgte er vor allem das Ziel, von der Organisation der Priesterschaft, der Laufbahn der einzelnen Priester, ihrer sozialen und staatsrechtlichen Stellung sowie von den inneren Zuständen der Tempel, ihrem Besitz, ihren Einnahmen und Ausgaben und ihrer Verwaltung ein anschauliches Bild zu entwerfen und im Anschluß hieran das Verhältnis von Staat und Kirche im hellenistischen Ägypten zu untersuchen. Dabei wurde versucht, so weit als möglich die Entwicklung der einzelnen behandelten Institutionen zu zeichnen und Feststellungen über ihren ägyptischen, griechischen oder hellenistischen Ursprung zu treffen. Außer der altägyptischen Religion wurden auch die anderen damals in Ägypten bestehenden heidnischen Kultgemeinschaften berücksichtigt, dagegen die Verhältnisse der christlichen und jüdischen Kirche Ägyptens nicht auch in den Kreis der Untersuchung gezogen. Die Darstellung baut sich hauptsächlich auf den uns durch die griechischen Papyri, Inschriften und Ostraka gelieferten reichhaltigen Angaben auf; daneben wurden die einschlägigen Nachrichten der alten Schriftsteller, von denen besonders die christlichen, namentlich Klemens von Alexandrien, eine größere Ausbeute bieten, berücksichtigt, schließlich so weit als möglich auch die Münzen und das ägyptologische Material herangezogen. Die Arbeit zeugt von anhaltendem Studium, außerordentlichem Fleiß und selbständigem Urteil. Näher ist auf das Werk nicht einzugehen, da es ebensowohl der Aufgabe unserer Zeitschrift als dem Arbeitsfeld des Ref. im ganzen ferne steht. Immerhin aber berührt es uns soweit, daß es der Beachtung der Leser zu empfehlen ist. Funk.

1. **Die Liturgie der Kirche** von P. F. **Cabrol** O. S. B. Prior von Farnborough (England). Autorisierte Übersetzung von G. Pletl. Kempten-München, Kösel 1906. XV, 6868. 8. M. 4.
2. **Les origines liturgiques.** Conférences données à l'Institut catholique de Paris en 1906 par le T. R. Père Dom

F. Cabrol, abbé de Saint-Michel (Farnborough). Paris, Letouzey et Ané 1906. VIII, 372 S. 8. Fr. 6.

3. **La messa** nella sua storia e nei suoi simboli par P. G. **Semeria** Barnabita. Edizione seconda riveduta ed oumentata. Roma, Pustet 1907. XIV, 306 S. L. 3.

1. Der Verf. dieser Schrift, ein hervorragender Kenner der Liturgie, gibt Monumenta ecclesiae liturgica und einen Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie heraus. Jenes Werk, eine Sammlung der ältesten literarischen Dokumente und aller Texte, die sich in den Kirchenvätern und Schriftstellern der ersten zehn Jahrhunderte auf die Liturgie beziehen, von der einstweilen der erste Band erschienen ist, bildet die Grundlage der „Liturgie der Kirche", die in kürzerer, und für einen weiteren Leserkreis berechneten Fassung diesem den dort niedergelegten reichen Inhalt zugänglich machen will und dementsprechend den Charakter der Erbauung annimmt, den das Quellenwerk nicht oder nur in einem ganzen verschiedenen Sinn haben kann. In sieben Abschnitten werden behandelt Begriff und Bestandteile, die Versammlung der Christen, die Gebete, Heiligung der Zeit, der Kult Gottes und der Heiligen, Heiligung der Orte und Elemente, H. des Lebens, in einem weiteren ein Euchologium oder kurzes Gebetbuch gegeben. Die Schrift entspricht in hohem Grade der Aufgabe, die sie sich stellte, und da sie jetzt in einer im wesentlichen tüchtigen deutschen Übersetzung, in guter Ausstattung und zu billigem Preis vorliegt, wird sie sich auch bei uns zahlreiche Freunde erwerben.

2. Die zweite Schrift wendet sich, wie schon der Titel anzeigt, an die studierenden Kreise. In acht Konferenzen kommen zur Behandlung die Ästhetik der Liturgie, die L. als Wissenschaft, die liturgischen Anfänge, die l. Komposition, der l. Stil u. die l. Familien, die Messe, die Taufe, die Karwoche und die Anfänge des l. Jahres. Die Konferenzen nehmen die erste Hälfte des Buches ein. In der zweiten Hälfte erhalten wir in zehn Exkursen längere oder kürzere Ausführungen über die l. Dokumente, die l. Methode, den ersten Januar und die Messe gegen die Idole, die mozarabische L. und den Liber ordinum, die gallikanische L., das Book of

Cerne und die keltische L., die Messe des hl. Augustin und die patristischen Centonisationen in den l. Formeln (diese beiden Stücke, S. 239—316, von P. Havard) die Anfänge der Messe und den römischen Kanon (wiederholt aus der Revue du clergé français 1900). Die Schrift wird bei den Freunden der liturgischen Studien dankbare Aufnahme finden. Besondere Beachtung verdienen die drei letzten Stücke. Die Entstehung des römischen Kanons wurde in der letzten Zeit auch durch Drews und Baumstark erörtert (vgl. 1904 S. 122; 602). Die Abhandlung des Verf. entstand aber vor deren Schriften, und dieselben werden auch in ihrem Wiederabdruck nicht berücksichtigt, außer daß Baumstarks Schrift in einer Anmerkung kurz erwähnt wird. So fehlt eine Auseinandersetzung mit deren These. Indirekt wird dieselbe indessen abgelehnt, sofern der Verf. im ganzen eine sehr verschiedene Anschauung vertritt. Indem er mit Dom Cagin alle abendländischen Liturgien, die römische eingeschlossen, gegenüber den orientalischen als *eine* Familie, den lateinischen Typus, faßt, sofern sie alle eine variable Euchologie haben, nicht eine uniforme, wie diese, und sofern sie den Bericht über die Einsetzung der Eucharistie alle mit der Formel einleiten: Qui pridie quam pateretur, während die orientalischen die Worte haben: ἐν ᾗ γὰρ νυκτὶ oder ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο, nimmt er an, daß sie ursprünglich alle den Friedenskuß und das Interzessionsgebet vor der Präfation hatten, auch die römische, und daß in dieser später, im 5. oder 6. Jahrhundert, jene Bestandteile die Stelle erhielten, die sie in ihr noch heute haben, während die übrigen abendländischen Liturgien den ursprünglichen Ritus auch fortan bewahrten (S. 354 bis 360). Ich gehe jetzt auf diese These nicht näher ein. Nur sei bemerkt, daß der Friedenskuß in Rom schon im 4. Jahrh. die spätere Stellung hatte, da sie schon Innocenz I 416 erwähnt, und daß nach dem gleichen Zeugen es allem nach auch so mit dem Interzessionsgebet sich verhält. Der Brief jenes Papstes ist hier von großer Wichtigkeit; er darf also nicht unberücksichtigt bleiben. So weit ich sehe, bereitet er der These eine große und wohl unüberwindliche Schwierigkeit.

3. Die dritte Schrift berührt sich insofern mit der ersten, als sie nicht neue Untersuchungen, sondern eine opera di volgarizzazione bieten und somit einem weiteren Leserkreis dienen will. Der Verf., einer der rührigsten Theologen in Italien, zeigt sich gut orientiert, und über die den Ursprung der römischen Messe betreffenden Fragen wird man durch ihn vollständiger unterrichtet als durch Cabrol. Funk.

Die älteste **Agende des Bistums Münster.** Mit Einleitung und Erläuterungen als Beitrag zur Liturgie und Kulturgeschichte hg. von **R. Stapper,** Doktor d. Th., Religions- und Oberlehrer am Gymnasium zu M.-Gladbach. Im Anhang: I. Ein münsterisches Domrituale vom Anfang des 16. Jahrhunderts. II. Vier Lichtdrucktafeln mit Noten- und Textproben aus der Agende. Münster, Regensberg 1906. VII, 148 S. 4°. M. 6,60.

Erfreulicherweise mehren sich allmählich die Veröffentlichungen alter liturgischer Bücher auch in Deutschland. Der letzten derartigen Publikation wurde 1906 S. 319 gedacht. Jetzt erhalten wir die älteste Agende des Bistums Münster. Die Hs., der sie entstammt, aufbewahrt im bischöflichen Museum in Münster, enthält keine Bemerkung über ihre Zeit; nach der wohl richtigen Schätzung des Hg. ist sie aber gegen Ende des 15. Jahrhunderts im Fraterhaus zu Münster geschrieben worden. Die Agende selbst ist jedenfalls in der Hauptsache älter. Der Hg. setzt ihre Entstehung auf 1400—14 an, läßt den Verfasser oder Redaktor, wahrscheinlich einen Trierer Geistlichen, ein älteres Manuale, das die Liturgie der Diözese Münster aus der Mitte des 14. Jahrhunderts enthielt, als Grundstock zu seiner Arbeit nehmen, dazu Erläuterungen und Ergänzungen machen, endlich auch noch den Kopisten einige Nachträge (die erweiterten Formulare des Braut- und Wöchnerinnensegens und einzelne Worte) liefern. Es werden also drei Schichten unterschieden oder vielmehr vier, da in dem den Grundstock bildenden Manuale ein Teil auf die Zeit nach 1315 angesetzt, der andere und größere für bedeutend älter erklärt wird (S. 15). Die Scheidung ist sehr schwierig, und es lassen sich einige Zweifel nicht

unterdrücken. Die Gründe des Hg. sind indessen nicht gering anzuschlagen, und wenn man auch einige als nicht ganz stichhaltig betrachten mag, so werden sie zu weiterer Forschung anregen. Die Edition ist, soweit man nach der Arbeit selbst urteilen kann, sorgfältig; die Einleitung und die Erläuterungen bekunden eingehendes Studium und tüchtiges Verständnis; die Ausstattung macht der Verlagshandlung alle Ehre. **Funk.**

Forschungen zu **Luthers römischem Prozeß** von **P. Kalkhoff** (Bibliothek des Kgl. Preuß. Hist. Instituts in Rom Bd. II). Rom, Löscher u. C. 1905. XXII, 212 S. gr. 8.

Wir erhielten in letzter Zeit drei bemerkenswerte Untersuchungen über Luthers römischen Prozeß: von K. Müller Z. f. KG. XXIV 1903, von A. Schulte in Quellen und Forsch. aus ital. Archiven und Bibl. hg. v. Kgl. Preuß. Institut in Rom VI 1903, von P. Kalkhoff in Z. f. KG. XXV 1904. Der Verf. der dritten und umfangreichsten Arbeit (237 S.) suchte seine Studien durch Nachforschungen in den römischen Archiven u. Bibliotheken zu vervollständigen; er fand dabei, wie er in der Vorrede und später (S. 140) noch einmal ausdrücklich bemerkt, bei den am Vatikan angestellten deutschen Gelehrten, dem verewigten P. Denifle und P. Ehrle, unbegrenztes und rückhaltsloses Entgegenkommen, und so entstand die vorstehende Schrift. Sie bietet in sieben Abschnitten eine Kritik der Überlieferung, eine Untersuchung über die Akten des Konsistorialarchivs, eine chronologische Übersicht der Akten mit Untersuchungen zu den ersten Phasen des Prozesses, eine Abhandlung über die politische Sendung Cajetans, eine chronologische Übersicht der Quellen zu dessen Legation, den Nachweis seiner Autorschaft bei der kaiserlichen Denunziation gegen Luther, eine Darstellung der Abmachungen zwischen ihm und dem Kurfürsten von Sachsen über Luthers Erscheinen in Augsburg. Dazu kommen sieben Beilagen: die Fakultäten des Nuntius K. v. Miltitz, ein für die Zeitgeschichte bedeutsames Dokument; der Ablaß für die Kirchenfabrik des Allerheiligenstifts zu Wittenberg; die theologischen Gutachten der Universität Löwen über Luthers Irrtümer als

Grundlage der Artikel der päpstlichen Verdammungsbulle, u. s. w. Die Nachforschungen in Rom führten nicht immer zu dem erhofften Ziel; immerhin aber ergaben sie eine schätzenswerte Ausbeute. Die neue Untersuchung ist so gründlich und umfassend, daß niemand an ihr vorbeigehen darf, der über die ersten Jahre der deutschen Reformationsgeschichte zu schreiben unternimmt. Funk.

Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt von P. **H. Denifle** O. P. Zweite, durchgearbeitete Auflage. Erster Band, I Abteilung 1904. XL, 422 S. M. 5.— II Abt. Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger über Iustitia Dei (Rom. 1, 17) und Iustificatio. Beitrag zur Geschichte der Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter 1905. XX, 380 S. M. 5.50. — Schlußabteilung. Ergänzt und herausgegeben durch P. A. M. Weiß O. P. 1906. XI, 423—909 S. M. 6.50. — Ergänzungsband II: Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende. Denifle's Untersuchungen kritisch nachgeprüft von A. M. Weiß O. P. Mainz, Kirchheim 1906. XVI, 220 S. gr. 8°. M. 4.

Die erste Auflage dieses Bandes wurde 1905 S. 121 ff. angezeigt. Die zweite Auflage desselben erscheint in drei Abteilungen, und wie die Titel anzeigen, konnte der Verf. nur noch die zwei ersten selbst herausgeben. Anderthalb Monate, nachdem er die Vorrede zur zweiten Abteilung geschrieben hatte, wurde er vom Tod ereilt, am 10. Juni 1905. Die Herausgabe der dritten Abteilung mußte so einem anderen übertragen werden, und sie wurde von seinem Ordensbruder Weiß in Freiburg-Schweiz übernommen. Über das Verhältnis der beiden Auflagen bemerkt D. selbst in der Vorrede: das Werk sei im wesentlichen dasselbe geblieben; statt des ersten Abschnittes oder der kritischen Bemerkungen über die Weimarer Luther-Ausgabe sei aber ein Paragraph über Luthers Anschauung betreffs des Ordensstandes während seines Ordenslebens eingesetzt worden; aus den kurzen Andeutungen in 1. A. über Luthers frühere Bußübungen sei ein langer Paragraph herausgewachsen; außerdem habe er jetzt Zusammengehöriges mehr

geeint, die Belege und Nachweise vermehrt, Überflüssiges gestrichen, anderes erweitert, einzelnes verbessert, nicht zum Schaden des Ganzen, im Gegenteil, Luther erscheine in der neuen Auflage noch verdammenswerter, als in den betreffenden Partien der ersten (S. XXVI). Es mag beigefügt werden, daß das alte Vorwort durch ein neues ersetzt wurde, in dem sich D. mit einem Teil der Rezensenten der ersten Auflage, namentlich der protestantischen, auseinandersetzt, daß der Paragraph über Thomas v. A. als Erfinder der Transsubstantiationslehre und, in der Schlußabteilung, der Abschnitt über Luthers Physiognomie weggelassen, die Lutherporträts selbst aber beibehalten und um einige vermehrt in den Anhang gestellt, dem Band zwei Register, über Personen und Sachen, beigegeben wurden. Die Erweiterungen sind beträchtlicher als die Kürzungen; der Band umfaßt jetzt, auch abgesehen von dem Band der Quellenbelege, der besser als Exkurs dem Ganzen anzuschließen denn als zweite Abteilung in die Mitte zu stellen war, drei Bogen mehr als früher. Bei der neuen Durcharbeitung wurden manche der früheren Mängel beseitigt; aber im ganzen blieb das Werk, wie D. selbst bemerkt und wie man bei Würdigung der Verhältnisse auch begreift, dasselbe. Völlig neu ist indessen der Band der Quellenbelege; er liefert den schlagenden Nachweis, daß die Behauptung Luthers betreffend die frühere Erklärung von Röm. 1, 17 grundlos und falsch ist, und bereichert unsere Kenntnis von der mittelalterlichen Theologie in hohem Grade. Der von dem Hg. der Schlußabteilung seinerseits beigefügte Ergänzungsband enthält sieben Abschnitte: die Grundsätze für die Beurteilung des Reformationswerkes; das Werk Denifles über Luther kritisch gewürdigt; einige Vorbemerkungen über unser Verhalten gegen Luther und die Reformation; die Lutherlegende hinsichtlich der kath. Lehre und hinsichtlich der Lehre Luthers; die Lutherpsychologie; Schlußurteil über Luther und sein Werk. Der Verf. ist bekannt als Mann von großer Gelehrsamkeit und Geist, aber auch von einer ausgeprägten Eigenart. Man wird seine Darlegung mit Interesse und nicht ohne Gewinn lesen, indessen auch da und dort nicht zu folgen vermögen. Es sei noch bemerkt, daß die

Schrift inzwischen bereits in zweiter, durchgearbeiteter und vermehrter Auflage erschienen ist. Funk.

Papst Pius X in Leben und Wort. Geschichtliche Studie von seinem früheren Zögling Mgr. Dr. **A. Marchesan,** Prof. und Vize-Studienpräfekt im bischöfl. Seminar von Treviso, Mitglied des k. venez. Ausschusses für vaterländ. Geschichte, Ehrenkanoniker und Apost. Protonotar. Autoris. Übersetzung von P. K. Artho O. S. B., Kapitular des Stiftes Einsiedeln. Einsiedeln, Waldshut, Köln, Benziger und Co. 1905/6. 626 S. 4. M. 19.20.

Der Verfasser dieses Werkes ist ein Landsmann von Pius X, zwar nicht in dessen Geburtsort Riese, aber in dem nur eine halbe Stunde davon entfernten Ramon geboren und auferzogen; er hatte einen Lehrer mit ihm gemein, war sein Zögling, indem er im Seminar von Treviso in der Zeit seine Studien machte, als Sarto Spiritual daselbst war, wurde später selbst Lehrer an dieser Anstalt, blieb in Beziehung zu demselben, als er von Treviso aus zu höheren Würden gelangte, und so vereinigt er eine Reihe von Vorbedingungen in sich, die zu einer gründlichen und zuverlässigen Biographie des Kirchenfürsten erforderlich sind. In der Tat erhalten wir von dem Lebensgang des Papstes eine ebenso eingehende als anschauliche Beschreibung. Der weitaus größere Teil des Werkes bezieht sich bei dessen Zeit selbstverständlich auf die vorpäpstliche Periode. Es schildert die Jugendzeit in Riese, führt von da in das Seminar von Treviso, weiter in die Kaplanei von Tombolo, in die Pfarrei Salzano, in die Kurie von Treviso, auf den Bischofsstuhl von Mantua, in das Patriarchat Venedig, zuletzt in das Konklave und auf den Apostolischen Stuhl nach Rom. All das wird sehr ausführlich und teilweise in großer Breite erzählt, durch Beigabe von zahlreichen Illustrationen, Porträts, Abbildungen von Städten, Dörfern, Kirchen und anderen Gebäuden veranschaulicht, und bei der Stellung des Autors und für den zunächst in Betracht kommenden italienischen Leserkreis begreift sich das Verfahren. Für die Übersetzung oder einen weiteren Leserkreis hätte es sich m. E. empfohlen, da ihm für manche Einzelheiten

das Interesse abgehen wird, da und dort zu kürzen. Indessen hat auch die vollständige Übertragung ihren Vorteil, indem sie denjenigen dient, die sich über italienische Verhältnisse näher unterrichten wollen. Die Ausstattung ist splendid. Das Werk wird allen, die sich von dem Leben des Papstes, von seinen Anfängen an bis zur ersten Zeit seines Pontifikates eine nähere Kenntnis erwerben wollen, willkommen sein. Funk.

Abende am Genfer See. Grundzüge einer einheitlichen Weltanschauung. Von P. **Marian Morawski** S. J. Genehmigte Übertragung aus dem Polnischen von Jakob Overmans S. J. Zweite Auflage. Freiburg i. Br. Herder 1906. XVI und 258 S. M. 2.20; geb. 2.80.

Es ist sehr erfreulich, daß auch die deutsche Bearbeitung dieses trefflichen, vom wissenschaftlichen wie literarischen Standpunkt gleich hoch stehenden Buches (vgl. Th. Qu. 1905 S. 642) in kurzer Zeit neu aufgelegt werden konnte. Dieser Apologie sind recht viele Leser zu wünschen. Ich notiere einige kleine Versehen, welche bei der gewiß nicht ausbleibenden 3. Auflage leicht berichtigt werden können. S. 152 Z. 5 von u. lies: Bethesda. S. 215 heißt es, daß in Deutschland vor Konstantin „christliche Gemeinden zu beiden Seiten des Rheins" gegründet worden seien; das läßt sich jedenfalls nicht beweisen und die angeführten Gemeinden liegen auch sämtlich links des Rheins. Die Bekehrung der Burgunder (S. 216) fällt schon ins 5. Jahrhundert.

Rep. Dr. J. Zeller.

Die Jesuiten und ihre Gegner. Von Dr. **Franz Heiner,** Universitätsprofessor. [„Glaube und Wissen" Heft 10]. München, Münchener Volksschriftenverlag 1906. 12°. 128 S. Geh. M. 0.30.

Im 10. Heft der 1904 eröffneten Münchener Sammlung apologetischer Broschüren „Glaube und Wissen" behandelt der bekannte Freiburger Universitätslehrer in klarer und kräftiger Sprache die Jesuitenfrage, Zweck, Geist, Moral des Jesuitenordens,

die Feindschaft gegen denselben im allgemeinen und in Deutschland insbesondere. Der nähere Inhalt ist aus früheren Schriften des Verf. bekannt. Die Ausführungen über den jesuitischen Probabilismus (S. 61—67) befriedigen nicht ganz — so einfach liegt die Sache doch nicht, daß man „den richtig verstandenen Probabilismus vernünftigerweise für die vielleicht allein vernünftige Lebensnorm halten kann" (S. 67); freilich ist das eine theoretische Frage, die allein mit wissenschaftlichen Waffen ausgefochten werden muß. Der Preis für ein einzelnes Heft der Sammlung ist erstaunlich billig. Rep. Dr. J. Zeller.

Die Jesuiten in Trier. Verlag von **C. K.** Trier, Paulinusdruckerei 1906. Lex. 8⁰, 43 S. M. 0.80.

Der Vortrag, gehalten bei der Festfeier des akademischen Bonifatiusvereins in der Aula des Bischöfl. Priesterseminars am 11. Juni 1906, als Festgabe der Alumnen zum 25 jährigen Bischofsjubiläum des hochwürdigsten Bischofs von Trier veröffentlicht, bietet auf Grund der gedruckten Quellen eine anschauliche Schilderung der Wirksamkeit der Trierer Jesuiten in der Seelsorge und im höheren und mittleren Lehramt (1560—1773). Unter ihnen befinden sich mehrere bedeutende Männer, wie Friedrich von Spe und der Domprediger Hunolt. Das Trierer Priesterseminar hat das Erbe des aufgehobenen Jesuitenkollegs angetreten. S. 15 ff. vermißt man die Benützung von J. Ney, die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung. I, 1905. Rep. Dr. J. Zeller.

Das Glück im Heim. Eltern, Geistlichen und Lehrern gewidmet von **Hub. Schmetz**, Hauptlehrer. Dülmen i. W., A. Laumann 1906. Kl. 8⁰ VI 423 S. Geb. M. 5.

Lebensweisheit des Seelsorgers für Pfarrhaus und Gemeinde vom Standpunkte der priesterlichen Vollkommenheit. Ebenda 1906. Schmales Taschenformat. VI 200 S. M. 2.40.

Hirtenspiegel. Erwägungen über das Leben und Wirken des Priesters. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1906. Kl. 8⁰ IV 291 S. M. 3.20.

1. Das Buch von H. Schmetz, „das Glück im Heim“ betitelt, ist in jeder Hinsicht, nach Inhalt und Form, empfehlenswert. Es gibt wertvolle praktische Belehrungen und Aufklärungen für das pflichtmäßige Verhalten von Mann und Frau innerhalb und außerhalb der Ehe, für die Vorbereitung auf den Ehestand, die gegenseitigen Pflichten der Eheleute und namentlich für die Erziehung der Kinder, d. h. „guter Kinder, die ein hohes Gut, ja der kostbarste Schatz einer Familie sind“ (S. 2). Ref. hat aus dem Buche manche treffliche neue Gedanken entnehmen können. Speziell soll hingewiesen sein auf die Erörterung der Frage: „Aufklärung eine Elternpflicht?“ (S. 187 ff.), worin wir allerdings mehr der Ansicht von Frau E. Ernst (Elternpflicht, 3. Aufl. Kevelaer 1906) zuneigen, und auf das Kapitel über „die Erziehung der Mädchen und die Frauenfrage“ (S. 267 ff.). In einer zweiten Auflage möge der Wunsch Erfüllung finden, daß für die Zitate aus der hl. Schrift und Patristik auch der Fundort angegeben werde. Das S. 187 angeführte Motto stammt von J. Franz S. J.

2. Das vornehm ausgestattete Büchlein gibt „der Nachfolge Christi“ nachgebildet in Zwiegesprächen zwischen Meister und Sohn goldene Ratschläge für das persönliche Leben und berufliche Wirken des Seelenhirten. Der erste Abschnitt bespricht die Würde und Schwachheit des Priesters und bestimmt darnach seine Lebenshaltung und Lebensordnung im allgemeinen, die Verwendung der Zeit, zumal der sog. freien, und die Gesundheitspflege im besonderen. Im Abschnitt II werden die Wahl der Domestiken und das Verhalten des Priesters zu den Konfratres sowohl im Hause als auch in der Nachbarschaft behandelt, im Abschnitt III die Regeln für seinen Verkehr mit der Gemeinde, speziell mit einflußreichen Personen, dem Gemeindevorsteher, Lehrer, weiblichen Personen, Vereinen und Andersgläubigen aufgestellt. Der letzte Abschnitt ist „dem Priester in kranken Tagen“ gewidmet, ein Thema, das allerdings schon im ersten Abschnitt (vgl. S. 31) berührt worden ist. Außer dem gediegenen Inhalt (vgl. namentlich das Kapitel über die Vereine S. 172 ff.) verdient auch der milde und wohlwollende Ton Anerkennung.

3. Der „Hirtenspiegel“ ist nicht eine systematische Pastoral-

theologie, sondern bietet zwanglose Erörterungen im ersten Teil, Sacerdotalia betitelt (S. 1—148), über das priesterliche Leben (Frömmigkeit, Studium, Sorge für die Gesundheit) und im zweiten Teil, Pastoralia bezeichnet (S. 149—285), über die Pastoraltätigkeit. Das Büchlein eignet sich recht gut für die geistliche Lesung. Ein alter Seelsorger hat hier reiche Erfahrungen niedergelegt. Außer einigen Druckfehlern (z. B. S. 36 lies Theodosius Florentini und Scupoli) finden sich auch manche Ungenauigkeiten, bezw. Inkorrektheiten. Z. B. ist es nicht richtig, daß der Heiland erklärt habe, „es dürfe nicht ein Jota oder Strichlein des mosaischen Gesetzes aufgehoben werden", daß „die alttestamentlichen Verordnungen über die Opfer nur scheinbar aufgehoben sind" (S. 23), daß „die Worte des Breviers durchweg Worte des heiligen Geistes selbst sind" (S. 27) oder daß nach Genesis 1, 28 f. und 9, 3 „ursprünglich den Menschen Pflanzennahrung, besonders Getreide und Obst, zugewiesen . . . und erst nach der Sündflut die animalische Kost erlaubt wurde" (S. 143). Der S. 39 als Ausspruch Augustins zitierte Gedanke: Locus tuus Deus tuus findet sich u. W. nicht in den Werken des Heiligen, wird vielmehr aus folgenden Sätzen erst gebildet sein: Quis nos tuetur in loco vitae huius, ipse post istam vitam sit locus noster (S. August., Enarr. 2 in Ps. 30 s. 3 n. 8); Nos locus Dei sumus, quoniam templum eius sumus (Tract. 111 in Evang. Joann. n. 3. Migne, P. l. 36, 252; 35, 1928), kann also nicht als Beweis für die These: „Dein Platz, o Priester, ist am Herzen Jesu" verwendet worden. Die Encyklika Pius' X vom 15. April 1905 über den Katechismusunterricht (S. 236 ff.) hat nur für Italien Geltung (vgl. Archiv f. kath. Kirchenrecht 1906, 147 f.). Zur seelsorgerlichen Armenpflege (S 260 ff.) vgl. Trid. s. 23 de ref. c. 1 (pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere). A. Koch.

1. **Christentum und Weltmoral.** Drei Vorträge. Von Dr. Joseph **Mausbach**, Prof. der Moral und Apologetik an d. Univ. Münster. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Münster i. W., Aschendorff, 1905. gr. 8° IV 75 S. M. 1.25.

2. Ausgewählte Texte zur **Allgemeinen Moral** aus den Werken des hl. Thomas von Aquin. Zum Gebrauche bei akademischen Übungen und beim Privatstudium zusammengestellt von Dr. J. **Mausbach**. Ebenda 1905. kl. 8⁰ VII 111 S. M. 1.20.

3. **Die Stellung der Frau im Menschheitsleben.** Eine Anwendung katholischer Grundsätze auf die Frauenfrage. (Apologetische Tagesfragen V.) 1.—3. Aufl. Von Dr. J. **Mausbach**. M. Gladbach, Zentralstelle des Volksvereins für d. kath. Deutschland, 1906. gr. 8⁰ 116 S. M. 1.

4. **Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf.** Drei Aufsätze. (Apol. Tagesfragen VI.) Von Dr. J. **Mausbach.** Ebenda 1906. gr. 8⁰ 127 S. M. 1.

1. Die ersten zwei akademischen Reden über „das Verhältnis der altchristlichen Moral zur ausgehenden antiken Ethik" (S. 1—29) und über „den Wert der weltlichen Kultur vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre" (S. 30—52) haben gegenüber der ersten Auflage (vgl. Th. Qu. 1899, 158 f.) keine Erweiterung, aber vielfach in Einzelnheiten eine Verbesserung erfahren. Neu hinzugekommen ist der dritte Vortrag über „die organische Einheit des Christlichen und Philosophischen in der Moral des hl. Thomas von Aquin" (S. 53—75).

2. Dieses Büchlein ist recht dankenswert, denn es kommt einem praktischen Bedürfnis entgegen. Aus den wichtigsten Werken des Aquinaten, den beiden Summen, den Quaestiones disputatae und dem Sentenzenkommentar, sind die bedeutsameren Stellen über die Grundfragen der philosophischen und theologischen Moral mit besonderer Berücksichtigung der heute im Vordergrunde der ethischen Diskussion stehenden Probleme ausgewählt. In acht Abschnitten werden ausführlich dargestellt das Gute im allgemeinen, das sittlich Gute, das absolute und persönliche Ziel der Sittlichkeit, das göttliche und menschliche Gesetz, die sittliche Anlage der Menschen und ihre Betätigung, die natürliche und übernatürliche Tugend, die Sünde. Gregors d. Gr. Erklärung von „Otiosum" (S. 62 Z. 5 v. u.) findet sich Regula pastoralis p. 3. c. 14 (al. 38) und lautet bei Migne (P. l. 77, 74 A): Otiosum verbum est, quod

aut ratione iustae necessitatis aut intentione piae utilitatis caret.

3. In dieser lehrreichen Abhandlung wird eine kurze systematische Übersicht über die positive Seite der modernen Frauenfrage, d h. „die mögliche und erstrebenswerte Ordnung weiblichen Lebens und Schaffens“ vom Standpunkte der katholischen Moral gegeben. Nachdem einleitungsweise die Stellung der Kirche zu Kulturfragen im allgemeinen und die Vielseitigkeit des Frauenproblems dargelegt worden, wird im ersten Teil die allgemeinste und höchste Bestimmung der Frau unter steter Bezugnahme auf die entgegengesetzten Anschauungen klargestellt (S. 13—35). Der zweite Teil beantwortet die Frage, welche Stellung die Frau zu den näheren Lebenszielen, den manigfachen Aufgaben der wirtschaftlichen, sozialen und geistigen Kultur einnimmt (S. 35—105). Zuletzt werden zur Lösung einiger biblischer und spekulativer Schwierigkeiten in aphoristischer Form Einwände gegen die volle persönliche Gleichheit der beiden Geschlechter zusammengestellt und kurz widerlegt.

4. Die Veröffentlichung „altchristlicher und moderner Gedanken über Frauenberuf“ ist eine nähere Bestätigung und Illustration der in Nr. 3 entwickelten Grundsätze über „die Stellung der Frau im Menschheitsleben“. Zuerst wird durch eine eingehende Darstellung der Lehre des hl. Ambrosius über Beruf und Würde des weiblichen Geschlechtes die weitverbreitete Legende von „der Frauenverachtung der Kirchenväter“ widerlegt (S. 7—52). Darauf folgt eine sorgfältige Prüfung der von Ellen Key in ihrem Buche über „Liebe und Ehe“ vorgetragenen Reformideen (S. 53—92). Der letzte Aufsatz behandelt den Ausgleich zwischen Gehorsam und Freiheit in der Berufswahl seitens der Frauenwelt (S. 93—127). Den Wert dieser vier Schriften bezeugt der Name des bekannten Apologeten und Moralisten. A. Koch.

Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Herausgegeben von Paul **Hinneberg.** Teil I. Abteilung IV. Die christliche Religion mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion. Von J. Wellhausen, A. Jülicher, A. Harnack, N. Bonwetsch, K. Müller, F. X. Funk, E. Tröltsch, J. Pohle,

J. Mausbach, C. Krieg, W. Herrmann, R. Seeberg, W. Faber, H. J. Holtzmann. 1. Hälfte: Geschichte der christlichen Religion. 2. Hälfte: Systematische christliche Theologie. Berlin und Leipzig, B. G. Teubner, 1906. gr. Lex. 8°. VIII 458; VII 461—752 S. Geb. M. 11 und 8. Zusammengeb. X 752 S. M. 18.

Die „Kultur der Gegenwart", für den weiten Umkreis der Gebildeten bestimmt, soll in allgemeinverständlicher Sprache aus der Feder der geistigen Führer unserer Zeit eine systematisch aufgebaute und geschichtlich begründete Gesamtdarstellung unserer heutigen Kultur darbieten, indem sie die Fundamentalergebnisse der einzelnen Kulturgebiete nach ihrer Bedeutung für die gesamte Kultur der Gegenwart und für deren Weiterentwicklung in großen Zügen zur Darstellung bringt. Das Gesamtwerk wird aus vier Teilen mit zahlreichen Abteilungen bestehen. Der erste und zweite Teil behandeln die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete (Religion und Philosophie, Literatur, Musik und Kunst, Staat und Gesellschaft, Recht und Wissenschaft), der dritte und vierte die naturwissenschaftlichen und die technischen Kulturgebiete.

Es liegt in der Natur der Sache, daß ein Werk, das von dem Kulturleben der Gegenwart ein getreues Abbild geben will, nicht einseitig konservativ oder liberal, orthodox oder freigeistig, klassizistisch oder sezessionistisch sein darf. Daher sind denn auch in dem uns vorliegenden Bande die verschiedensten Richtungen vertreten. Referent muß sich deshalb im wesentlichen auf eine Inhaltsangabe beschränken.

Die erste Hälfte dieser Abteilung enthält die Geschichte der christlichen Religion. Das Ganze wird eingeleitet durch Wellhausen's Darstellung der „israelitisch-jüdischen Religion" (S. 1—40), die einen Auszug aus den Werken desselben Autors bildet. Jülicher berichtet über „die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicänum" (Seite 41—128), näherhin über Jesus (c. 30), Paulus und das apostolische Zeitalter (c. 125), die christliche Religion in der Kirche von c. 125 bis c. 325. Ad. Harnack beschreibt das Verhältnis von „Kirche und Staat bis

zur Gründung der Staatskirche" durch Theodosius (S. 129—160). Bonwetsch gibt einen kurzen Überblick über Wesen und Entwicklung „des griechisch-orthodoxen Christentums und seiner Kirche" (S. 161—182). K. Müller schildert „Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter" (S. 183—220). Im Anschluß daran bringen Funk „Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas" (S. 221—252) und Tröltsch „Protestantisches Christentum und Kirche" (S. 253—458) in der Neuzeit zur Darstellung. Die Arbeit Tröltsch's ist der umfangreichste, weit über das Programm hinausgehende Beitrag des Sammelbandes.

Die zweite Hälfte hat die Darstellung der systematischen christlichen Theologie zum Gegenstand und gliedert sich in zwei Abschnitte: Die katholische und die protestantische Theologie. Als Einleitung wird eine Untersuchung über „Wesen der Religion und der Religionswissenschaft" von Tröltsch (S. 461—491) vorausgeschickt. Sodann werden die christlich-katholische, bezw. die christlich-protestantische Dogmatik, Ethik und praktische Theologie von Pohle (S. 492—520), Mausbach (S. 521—548) und Krieg (S. 549—582), respektive von Wilhelm Herrmann (S. 583—632), Reinhold Seeberg (S. 633—677) und Faber (S. 678—708) in knapper Darstellung behandelt. Zum Schlusse beschreibt Holtzmann „die Zukunftsaufgaben der Religion und der Religionswissenschaft" (S. 709—729). Dem ganzen Sammelwerk ist ein ausführliches Register (S. 730—752) und den einzelnen Beiträgen je ein Verzeichnis der wichtigsten Literatur beigegeben. Möge diese einzigartige Kultur-Enzyklopädie einen guten Fortgang nehmen!

A. Koch.

Die Domkapitel der geistlichen Kurfürsten in ihrer persönlichen Zusammensetzung im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert. Gekrönte Preisschrift von Dr. phil. **Wilhelm Kisky.** (Quellen und Studien z. Verfassungsgeschichte d. deutsch. Reichs i. MA. u. d. Neuzeit, hgg. v. K. Zeumer. Bd. I, H. 3). Weimar, Böhlaus Nachfolger, 1906. 8°. X, 197 S. 5,40 M.

Die Geschichte der Domkapitel, dieser historisch wie kanonistisch

gleich wichtigen Institution, scheint so recht die sedes materiae für Doktorarbeiten zu sein. Hier liegt wieder ein specimen solcher Leistung vor, die wir gern sehen, da sie eine im allgemeinen tüchtige Arbeit ist. Es war schon bisher wohl bekannt, daß die alten Domkapitel als Versorgungsanstalten für die nachgeborenen Söhne des Adels fast durchweg nur den Adeligen zugänglich waren. Dabei wurde aber fast immer übersehen, daß hier scharfe Abstufungen innerhalb des Adels selbst bestanden. Verf. will nun den Anteil der verschiedenen Adelsklassen an den drei kurfürstlichen Domkapiteln feststellen. Und er kommt auf Grund der Domkapitellisten und Domkapitelstatuten zum Resultat, daß in das Kölner Domkapitel wie in das Straßburger — was W. Kothe, Kirchliche Zustände Straßburgs im 14. Jahrhundert, 1903, erwiesen hat — nur Mitglieder des hohen Adels (Fürsten, Grafen, Freiherren) aufgenommen wurden, während Mainz und Trier auch dem niederen Adel, den Ministerialen und damit den Unfreien offen standen. So konnte der Erzbischof von Köln dem Papst gegenüber im Jahre 1518 erklären: was gegen einen Kölner Domherrn geschieht, berührt ganz Deutschland (S. 11). Außerdem weiß K. seinem weitschichtigen und spröden Stoff noch andere dankenswerte Aufschlüsse abzugewinnen: über die Herkunft der geistlichen Kurfürsten selbst, die Besetzung der Kapitelsstellen durch die Bischöfe, Kapitel, Päpste — was selten geschah —, Kaiser und Könige iure primariarum precum, über die Priesterpräbenden, das Studium der Domherren, die Bischöfe aus dem Kapitel und den Austritt aus demselben, namentlich zwecks etwaiger Verheiratung, um den aussterbenden Stamm zu erhalten. Es ließen sich freilich auch noch andere Fragen aufwerfen, z. B. über die Weihegrade der Domkapitularen, bezw. näher ins Auge zu fassen, als es hier geschehen ist. „In der Zusammenstellung der Domherrnlisten, die meist auf Urkunden beruht, wurde Vollständigkeit erstrebt, ebenso in den Angaben über die Standeszugehörigkeit der einzelnen Familien (S. VII).“ Daß diese Vollständigkeit erreicht worden sei, will der vorsichtige Verf. also selbst nicht behaupten. Tatsächlich bringt auch G. Kentenich wichtige Nachträge in: Ein Verzeichnis der Mitglieder des Kölner

Domkapitels a. d. 14. Jahrhundert in Neues Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde XXXII (1907), 240 ff. Auch könnten die Literaturangaben wie sonst, so zu einzelnen Persönlichkeiten in den „Alphabetischen Reihenfolgen" der Domherren reichlicher sein. Nichtsdestoweniger liegt hier eine der besseren Arbeiten über die deutschen Domkapitel vor. Sägmüller.

Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium auctore **F. X. Wernz** S. J. Romae. Typographia S. C. de Prop. Fide. T. II. Ius constitutionis ecclesiae catholicae. P. 1, 2. Altera editio emendata et aucta. 1906. 8°. XII, 355, 758 p. 15. L.

Schnell ist dem 1. Band der 2. Auflage von Wernz', des nunmehrigen Jesuitengenerals, großem Kirchenrecht (vgl. Qschft LXXXVIII (1906), 474 f.) der 2. gefolgt. Auch hier wieder sind tiefgreifende Veränderungen vermieden, dafür aber um so zahlreichere kleinere und etwas größere Verbesserungen vorgenommen. Neben den geringeren, wozu auch der sorgfältige Nachtrag der neueren Literatur gehört, zählt die Vorrede gerade 80 bemerkenswerte Änderungen auf. Aus ihnen seien einige besonders beachtenswerte hervorgehoben. Teil I, S. 7 ff. ist die Darstellung von Begriff, Existenz, Unterscheidung und Verhältnis der hierarchia (potestas) ordinis et iurisdictionis einläßlicher geworden. Während sodann in der 1. Auflage kein Schwanken innerhalb der Kirche hinsichtlich der Gültigkeit der Weihen häretischer, schismatischer, und simonistischer Bischöfe zugestanden war, ist diesmal der Text S. 51 ff. der historischen Sachlage gerecht geworden. Trefflich sind ferner die Zusätze S. 59 über eine angebliche Bulle Innocenz' VIII, wonach die Cisterzienseräbte zur Erteilung der Diakonatsweihe sollten berechtigt worden sein, S. 66 ff. über die Weihekompetenz des Bischofs ratione incardinationis, S. 116 über die Ungiltigkeit der Bischofsweihe ohne vorausgegangene Priesterweihe u. s. w. S. 222, A. 375 wird gut für Milderung, wenn nicht Aufhebung der Irregularität der Nachkommen von Häretikern plädiert. S. 298 heißt es wieder nicht ohne Grund: „Quo sensu facile admittitur coelibatum esse

institutionem quandam apostolicam" unter Beigabe der neuesten Literatur darüber. T. II, S. 130 weist in A. 29 einen ganz guten Zusatz auf über die giltige Teilnahme von excommunicati tolerati an kirchlichen Wahlhandlungen. Solche Zusätze finden sich auch S. 304 f., daß der Primat nicht iure divino mit dem römischen Bischofsstuhl verbunden sei, S. 306 ff. über die Möglichkeit einer Designation des Nachfolgers durch den Papst, S. 314, A. 47 über die Kontroverse Michael = Grauert betreffend die Giltigkeit einer simonistischen Papstwahl, wobei für Michael auf Gründe hin entschieden wird. Noch sei die treffliche Stelle angeführt: „Quid Leo XIII statuerit (über die Papstwahl), publici iuris non est factum; at certe desiderandum est, ne gravissimum negotium electionis R. Pontificis, quod universam tangit ecclesiam, per secretas constitutiones vix toti collegio Cardinalium promulgatas ordinetur; facile enim fieri potest, ut talium constitutionum authentica et legitima promulgatio in dubium vocetur." Zu diesen vielen sachlichen Verbesserungen, die trotzdem keine Vermehrung, sondern — ein Wunder bei einer Neuauflage — eine Abnahme von 12 Seiten mit sich bringen, kommt ein besserer Druck und die Teilung des großen Bandes der ersten Auflage in zwei Halbbände. So wird die 2. Auflage, deren 3. Band noch 1907 erscheinen soll, dem großen wissenschaftlichen Lebenswerk des nunmehrigen Jesuitengenerals, unseres württembergischen Landsmannes, noch viele neue Benützer hinzugewinnen. Möchte es daher W. trotz allem vergönnt sein, sein großartiges opus zu Ende zu führen! Sägmüller.

1. **Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie** von Dr. **M. Wittmann**. [Beitrage zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. hggb. v. Cl. Baeumker und Hertling V, 1] Münster (Aschendorff) 1905 VIII und 77 S. Preis M. 2.75.
2. **Das Buch der Ringsteine Farabi's** (950 †) mit dem Kommentar des Emir Ismael El Hoseini el Farani (um 1485) übersetzt und erläutert von Dr. **M. Horten** [Beiträge u. s. w. V, 3]

Münster (Aschendorff) 1906. XXVIII und 510 S. Preis M. 17.

3. **Die Psychologie des Hugo von St. Victor.** Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik von Dr. **H. Ostler.** [Beiträge u. s. w. VI, 1] Münster (Aschendorff) 1906. VIII und 183 S. Preis M. 6.

1. M. Wittmann hat bereits früher in einer Schrift, „die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol" (Beiträge III, 3) kurz auf die Quellen des Avencebrol hingewiesen. Nunmehr wiedmet er, veranlaßt durch eine Rezension von J. Guttmann in der Theolog. Litteraturzeitung 1901 der Untersuchung der Quellen Avencebrols eine eigene Schrift, die mit gleicher Umsicht, Sorgfalt in der Methode und besonnenem Urteil verfaßt ist, wie die erstgenannte. Das Resultat, zu welchem der gelehrte Verfasser geführt wird, weicht zwar insofern von dem der früheren Schrift etwas ab, als die dort aufgestellte Behauptung, Pseudoempedokles und die sogen. Theologia Aristotelis haben dem Avencebrol'schen fons vitae in der Willenslehre zum Vorbild gedient, aufgegeben wird. Das Hauptresultat aber bleibt bestehen: festzuhalten ist, daß Avencebrol sowohl in der Gotteslehre als in der Lehre vom Willen, Geist und von der Seele von der Antike, speziell von Plotin und dem Neuplatonismus erheblich abweicht. „Von einer bloßen Herübernahme eines antiken Systems kann keine Rede sein. Das Alte erscheint nicht mehr in seiner ehemaligen Gestalt. So völlig die Übereinstimmung in Einzelheiten sein mag: der Charakter des Ganzen und der wichtigeren Teile hat sich wesentlich geändert". Die bedeutendsten Veränderungen leitet der Verf. von dem Eindringen religiöser Momente (speziell in der Gotteslehre) her. Freilich sind vorerst sichere Abmachungen über die unmittelbaren Quellen des Avencebrol noch nicht möglich. Nach dieser Seite hin ist das Resultat vorwiegend negativ zu bestimmen, insofern eine unmittelbare Beeinflussung Avencebrols durch die „Theologie des Aristoteles" und die Schriften der lauteren Brüder, denen er übrigens in manchen Punkten nahe steht, nicht erwiesen werden kann. — Vielleicht darf Ref. den Wunsch aussprechen, der Verf. möchte uns mit gleicher Akribie Detail-Untersuchungen über die Philosophie Avi-

cennas liefern. Sie wären uns für die weitere Bearbeitung der Hochscholastik so überaus von nöten.

2. Das umfangreiche Buch von Dr. Max Horten dürfte mehr Zucht und Ordnung haben. Es wäre ihm auch mehr Abklärung und Reife zu wünschen: Auf ein 17 Seiten langes Vorwort mit unendlichen Anmerkungen, und ein „Verzeichnis der neuesten Litteratur zur Geschichte der arab. Philosophie" folgen 11 Seiten mit einer systematisch geordneten Bibliographie Farabis, woran sich eine weitere Einleitung von 9 Seiten schließt; dann folgt endlich „Das Buch der Ringsteine Alfârâbis mit Auszügen aus dem Kommentar des Ismail el-Fârâni" mit Erläuterungen, denen selbst wieder Ergänzungen und Verbesserungen nebst einem „Überblick über das System der Ringsteine Fârâbîs" und einem „Anhange zu den Erläuterungen folgen". Diesen sind wieder „die philosophischen Ansichten des Fârânî als „ergänzende" Beiträge aus einem Kommentare über das Buch der Ringsteine Fârâbîs" beigegeben, die ihrerseits wieder mit einem Überblick über das philosophische System Ismâ'îls el fârânî ergänzt werden. Eine „Allgemeine Inhaltsangabe" (S. 480), dann eine „Inhaltsangabe der Ringsteine"; und eine „Inhaltsangabe der Beiträge zur Philosophie Ismâ'îls" führen den geduldigen oder ungeduldigen Lesern allmählig dem Schluß entgegen der aus folgenden Bestandteilen besteht: 1. Systematische Zusammenstellung der philosophischen Ansichten Fârâbîs und seines Kommentators Ismâ'îls (diese ist wirklich wertvoll und sehr willkommen); 2. ein Verzeichnis der vorkommenden Eigennamen (wozu aber streng genommen weder „Altoriental. Weltanschauung", noch „Okkasionalismus", noch „Scholastik" gehören); 3. Koranstellen; 4. Traditionen des Propheten; 5. endlich noch acht doppelspaltige Seiten mit Corrigenda und addenda. (Dabei ist erst noch S. 505 a die zweitletzte Zeile unvollendet geblieben, wäre also auch noch zu ergänzen). Vor lauter Ergänzungen und Erläuterungen ist das Buch kein geläutertes Ganzes geworden.

Es berührt seltsam und wirft ein Schlaglicht auf die Arbeitsweise des Verfassers, wenn hier (S. 503 a zu S. 9. 7) gesagt wird: „Die hier ausgesprochene Behauptung möchte ich jetzt, nach Ab-

schluß des Studiums des Kommentars (sic!) zurückziehen". Der Verfasser hätte noch mehr Behauptungen zurückziehen oder erheblich modifizieren dürfen. Es sind jene, um deretwillen Ref. sagte: Es wäre dem Buche mehr Abklärung und Reife zu wünschen. Ich notiere: „Sicherlich ist das Eindringen religiöser Momente sowohl in die muslimische wie in die christliche Philosophie für die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit von großem Nachteil gewesen" (S. VIII). Das Christentum „und" die ersten christlichen Sekten weisen buddhistische Ideen auf so z. B. die zivilisationsfeindliche Idee der Weltflucht, das Charakteristikum einer alternden schaffensmüden und dekadenten Kultur, die sich in den Erscheinungen des Eremiten- und Klosterlebens verkörpert". (S. IX). Eine kläglich oberflächliche Behauptung, die um nichts an Richtigkeit gewinnt, wenn sie von protestantischen Werturteilen über Mönchtum und Akzese aus tausendmal vorgetragen und nachgesprochen wird! — Eine „untheologische" Weltauffassung ist dem Verf. S. X identisch mit atheistischer Weltauffassung, und auf der nächsten Seite sagt er, daß die philosophische Weltanschauung nicht zu trennen sei von dem, was die Menschen zu allen Zeiten über das Weltganze und das Menschenleben gedacht haben". Das bedeutet doch gewiß, daß die Weltauffassung stets theologisch gerichtet sei. Wozu also der wiederholte Vorwurf des Theologisierens der früheren Philosophie gegenüber? S. XI und XII heißt es, daß die Kulmination der theologischen Denkweise darin bestehe, daß der Welt, also dem eigentlich als real Gegebenen, überhaupt keine Realität beigelegt wird, und daß das positiv in keiner Weise gegebene, das Transzendente als das einzig Reale aufgefaßt wird. Die „theologischen" Philosophen der Scholastik würden über diese Entdeckung in berechtigtes Staunen geraten. — Nach S. XII sind Judentum, Christentum und Islam die letzten Ausläufer der monotheistischen Religion, die in ihren ältesten Formen in den sumero-akkadischen und babylonischen Kulten gegeben sind! — S. XV werden wir belehrt, daß das Christentum „die" Kultformen des Mysterienwesens in seinen Kultus und „die" philosophischen Gedanken Plotins in seine Theologie aufgenommen habe, und daß die römische

Cäsarenidee im Papsttum weiterlebe. Es heißt denn doch, sehr feine und schwierige Dinge mit Fausthandschuhen anfassen, wenn man glaubt, sie mit solchen breitspurigen Allerweltssätzen abfertigen zu können. Der Eindruck derartiger Behauptungen ist um so unangenehmer, als im einzelnen Fall gar nicht einzusehen ist, warum der Verfasser sein Buch mit so leichter Waare zu befrachten für gut fand. — Er stimmt auch ohne Reserve und Kritik der kaprizieusen Behauptung Picavets zu, daß Plotin weit mehr als Aristoteles das Mittelalter beeinflußt habe. Diese These des sonst an so manchen prächtigen und gedankentiefen Partieen reichen französischen Buches hat von de Wulf die gebührende Beleuchtung erfahren, was dem Verfasser nicht bekannt zu sein scheint. Auch dem S. XIII (Anm.) zitierten Asin y Palacios, El Averroismo teologico de santo Tomas de Aquino ist durch P. Getino in einem gleich betitelten Schriftchen (Vergara 1906) eine eingehende Zurückweisung zu Teil geworden. — Wenn aber der Verf. ebd. etwas geheimnisvoll durchblicken läßt, es könnte „die arabische Kultur" der christlichen ethisch und intellektuell überlegen gewesen sein, so muß doch gesagt werden, daß der fatalistische Gottesbegriff des Islam, sein Determinismus, die Haremswirtschaft des Mohammedanismus, seine Erniedrigung der Frau die Sittlichkeit in ihren tiefsten Grundlagen untergraben hat; daran werden alle Spezialarbeiten und Doktordissertationen der nahen und fernen Zukunft nichts ändern. Der anzuerkennende Wert des Buches liegt darin, daß es in deutscher Übersetzung nun auch dem Nichtorientalisten eine bedeutsame philosophische Schrift eines der vorzüglichsten und einflußreichsten arabischen Denker und seiner Schule zugänglich gemacht hat. Über den Wert und die philologische Exaktheit dieser Übersetzung selbst steht mir kein Urteil zu. Sie wird der Kontrolle der Orientalisten vom Fach zugänglich sein, wenn der Verf. wie er beabsichtigt, die entsprechenden arabischen Texte in der Zeitschr. f. Assyriologie publiziert haben wird. Die Übersetzung, die er bietet, beruht auf einem Text, der aus 7 Handschriften eruiert ist. Als Grundsatz, der ihn bei der Übersetzung leitete, spricht er m. E. mit Recht aus: „Eine Übersetzung aus

dem Arabischen hat nicht nur die Aufgabe, dem Original möglichst getreu zu bleiben, sie darf nicht einfachhin Worte aus der anderen Sprache in die unsere, sondern muß auch fremdartige Vorstellungen in die uns bekannten übertragen. Die arabische Auffassungsweise, Ideenassoziation und Syntax sind so wesentlich von der unsrigen verschieden, daß eine wortgetreue Übersetzung zur Unverständlichkeit führen werde".

3. Die hübsche Arbeit von H. Ostler hätte schon längst geleistet werden sollen: sie kommt einem wahren Bedürfnis entgegen. Denn die bisherige Litteratur über Hugos Psychologie (K. Werner, H. Siebeck, Mignon und A. Stöckl) beruhte teils auf ungenügendem Material, teils entbehrte sie der notwendigen Detailstudien.

Die Schriften Hugos, auf welche der Verf. seine Darstellung stützt, sind: „De sacramentis christianae fidei; Summa Sententiarum, Eruditio didascalica, In Salominis Ecclesiasten homiliae 19, Comm. in Hierarch. coelest. S. Dionysii Areop., de unione corporis et spiritus, Explanatio in canticum B. Mariae". — Für die Darstellung mußte ein selbstgewähltes Schema zu Grunde gelegt werden, da es sich um eine Zusammenfassung zerstreuter psychologischer Ausführungen handelt. Dasselbe umfaßt: Dasein, Wesen und Eigenschaften der Seele, ihr Ursprung, Verhältnis von Seele und Leib, Seelenvermögen, Verhältnis zur Seele selbst, Einteilung der Seelenvermögen; die Seelenvermögen im Einzelnen. Große Belesenheit und umfassende Litteraturkenntnis, ruhig abwägendes Urteil und solide Beweisführung gereichen der Arbeit zum verdienten Lob. Die reichlichen Parallelstellen lassen den Werdegang der einzelnen psychologischen Sätze nach vorwärts verfolgen. Ihre Nachwirkung in der Folgezeit ist nicht weiter zur Behandlung gekommen. Ich hoffe, bald die Summa philosophiae des Robert Grosseteste in Druck geben zu können. Dort wird mehrfach Gelegenheit gegeben sein, auf die Resultate des vorliegenden Buches im einzelnen zurückzukommen und sie dankbar zu verwerten, da Grosseteste den Hugo Hierarchicus, wie er ihn nennt, sehr oft zitiert.

Ludwig Baur.

Der moderne Redner. Von P. **Konrad Lienert** O. S. B. Benziger, Einsiedeln 1907. Preis geb. 4 M.

Da die Beredsamkeit in unsrer Zeit immer mehr an Bedeutung gewinnt, so ist es als eine Wohltat und Notwendigkeit anzusehen, die Jugend in die Geheimnisse der Redekunst einzuweihen. Für eine weitläufige Behandlung dieser Theorie wird jedoch die Unterrichtszeit meist zu beschränkt sein; auch das bisher vielgebrauchte Lehrbuch Schleinigers, „Grundzüge der Beredsamkeit“, muß für gewöhnliche Fälle als zu umfangreich erscheinen. Aus dem Bestreben nun, hiefür einen entsprechenden Ersatz zu schaffen — denn ein solcher fehlt bis jetzt in der deutschen Literatur —, ist vorliegendes Buch entstanden. Der Verfasser, selbst Lehrer der Rhetorik an der Stiftsschule zu Einsiedeln, dürfte seine Aufgabe aufs trefflichste gelöst haben. Zunächst sucht er die für die Beredsamkeit geltenden Gesetze in ein einfaches, natürliches und übersichtliches System zu bringen und vor allem das Verständnis für den Aufbau der Rede zu erschließen. Durch eine kurze Geschichte der Rhetorik beleuchtet und ergänzt er sodann die Theorie, um schließlich im Hauptteil seines Buches eine Sammlung vollständiger Reden aus neuester Zeit zu bieten, welche die praktische Anwendung der Theorie darstellen sollen. Um in die Kunst der Gliederung einzuführen, hat er nicht nur den Reden Skizzen vorausgeschickt, sondern auch im Texte eine übersichtliche Gliederung vorgenommen, ein Verfahren, das als sehr zweckmäßig zu begrüßen ist. Vorteilhaft und nutzbringend wird es auch aus verschiedenen Gründen sein, daß gerade die modernsten Reden und zwar solche von Katholikentagen aufgenommen sind: wir begegnen Rednern von bestem Klang, so Bachem, Gisler, Hertling, Trimborn, P. Auracher, Mausbach, Meyenberg u. a. — Modern in der Methode, in der Anlage und Ausstattung verdient das Buch mit Recht wohlwollendste Aufnahme; namentlich wird es sich auch zu praktischen Übungszwecken an Lehranstalten und Seminarien aufs beste bewähren.

Musikrepetent Gauß.

I.

Abhandlungen.

1.

Schichten in der Apokalypse?

Von Prof. Dr. J. Rohr in Straßburg.

Ein schärferes Verdikt über wissenschaftliche Bestrebungen ist wohl noch selten ausgesprochen worden, als das von Jülicher über die Ablösung von Schichten früheren und späteren Datums in der Apokalypse: „Vorderhand, schreibt er, ist dadurch nur der Erfolg erzielt worden, daß die Nichtbeteiligten den Eindruck gewinnen, auf dem Boden der neutestamentlichen Forschung sei nichts und sei man vor nichts sicher".

Daß damit nicht zuviel gesagt ist, wird von kritischer Seite zugegeben. Anerkennt doch J. Weiß in seiner neuesten Publikation über die Apok. [1]): „Gewiß haben auf dem Gebiete der Kritik Exzesse eines tollgewordenen Scharfsinnes stattgefunden. Man hat sich begnügt, in den neutestamentlichen Schriften und besonders in der Apokalypse Widersprüche, Fugen und Risse aufzudecken und daraus auf

1) J. Weiß, die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments hg. v. D. Wilhelm Bousset und D. Hermann Gunkel. 3. Heft, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1904 S. 1).

Quellen und Überarbeitungen zu schließen. Dabei hat man gerne übersehen, daß viele dieser Ungleichheiten nicht literarischer Art sind, sondern in der Sache liegen, die von diesen Schriftstellern vertreten wird. Die religiösen Stoffe und Traditionen, von denen sie Zeugnis ablegen, sind meist sehr kompliziert und vielgestaltig und haben schon eine Geschichte hinter sich, ehe sie von denen niedergeschrieben wurden, die nun das Opfer einer mechanischen Kritik werden. Man hat sich oft genug nicht um die psychologische und künstlerische Eigenart der Buch- und Briefschreiber gekümmert. Man konstruierte Redaktoren, die nichts als Flickarbeiter sind, und Quellenschriften, die keine lebensfähige Struktur haben. Das alles sind schwere Fehler und es war heilsam, daß hier einmal Halt geblasen wurde". Sofort aber bedauert er auch, daß sich mit dem berechtigten Tadel eine gewisse Geringschätzung der Literarkritik verband, daß die Überproduktion in Gleichgültigkeit umschlug, daß die literargeschichtlichen Aufgaben geradezu Not litten und daß besonders die Erforschung der Apokal. durch jene Parole eingeschüchtert worden sei (S. 2). Das von mir im vorigen Jahrgang der Th. Q. besprochene Buch von Völter beweist, daß diese Einschüchterung nicht lange angehalten hat, und J. Weiß selber nimmt die Apokalypsenforschung energisch wieder auf, weil er konstatieren zu können glaubt, jene Zurückhaltung sei nur der Richtung zu gute gekommen, die um eines dogmatischen Vorurteils willen an der Einheitlichkeit des Buches festhält, und wo früher eine starke Reizbarkeit und Empfindlichkeit gegen unorganische Mischungen herrschte, da habe jetzt eine derbe Aufnahmefähigkeit Platz gegriffen, die auch durch die seltsamsten Kompositionen nicht irritiert werde (ebda.) Dabei bekundet er ein redliches Bemühen, „Exzesse" zu meiden, und eine Sicherheit auf dem so viel umstrittenen Gebiet[1]), daß man ihm die Versicher-

1) Vgl. auch die Aufsätze von J. Weiß in der „Christl. Welt" 1904.

ung gerne glaubt, das literarische, zeitgeschichtliche und psychologische Rätsel der Apok. habe ihn nicht wieder losgelassen, seitdem er Spittas Werk v. J. 1889 verschlungen habe. Anzuerkennen ist vor allem, daß W. sich bestrebt, nach dem Vorgange Boussets das ganze Buch zunächst als eine Einheit anzusehen (S. 6) und als solche zu deuten, daß er den redlichen Versuch macht, die Entst ehung des Ganzen aus der durch die Tradition so bestimmt indizierten Zeit des Kaisers Domitian [1]) heraus zu erklären (ibidem), daß er da und dort angebliche Schwierigkeiten und Widersprüche als Antizipationen anerkennt, wie die Prophetie sie auch sonst aufweist und wie sie selbst bei Christus und Paulus sich finden (S. 10. S. 62 u. a.), daß er in den ersten Kapiteln wirklich erlebte Visionen des Johannes sieht (S. 45 ff.), daß er in den „Engeln" der kleinasiatischen Gemeinden deren Bischöfe erkennt (S. 49), daß er energisch Front macht gegen „die alttübinger Anschauung", als wäre der Verfasser „ein partikularistischer, engherziger Judenchrist und Antipauliner", sondern direkte Parallelen zu paulinischen Anschauungen bei demselben findet (S. 50), daß er für das Stichwort der Libertiner, man müsse „die Tiefen des Satans kennen", Analogien in 1. Cor. 8, 1 ff.; 10, 23; 6, 12—20, sowie in 1. Petr. 2, 16 zugibt (S. 52), und zu dem vielangefochtenen Passus von der Überwindung des Satans eine ähnliche „Tradition auch im Gesichtskreis Jesu" konstatiert (S. 91), daß er trotz „Grundschrift", „Überarbeitung", „Redaktor" ꝛc. die er annimmt, doch „in hohem Maße" den „Eindruck einer gewissen Symetrie", „eine Art von rythmischer Gliederung", eine schöne Disposition der Massen in der Apokalypse nachweist (S. 149), endlich, daß er vor der offenkundigen inneren Verwandtschaft zwischen der Apok. und

1) Iren. V 303 (Eus. V 86) ἑωράθη . . σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομητιανοῦ ἀρχῆς.

den sonstigen johanneischen Schriften die Augen nicht verschließt (so S. 9 Anm. 1).

Je größer nun aber jene Symmetrie des Aufbaus und jene Harmonie der Glieder unter sich und mit den sonstigen johanneischen Schriften ist, desto geringer wird die Wahrscheinlichkeit einer allmählichen Entstehung des heutigen Bestandes durch Kombination verschiedener Schriften, eine „Überarbeitung“ und „Redaktion“, und es müssen gewichtige Gründe sein, wenn eine solche dennoch behauptet werden will, und solche glaubt Weiß allerdings anführen zu können (S. 23 ff.).

Die Schichten.

Er geht aus von den „sich durchkreuzenden Ausdeutungen des Tierbildes“ in Kp. 13 und Kp. 17: der Deutung der sieben Häupter sowohl auf die sieben Hügel Roms, als auch auf die sieben Könige“ (S. 23), dann aber namentlich von der Differenz zwischen 17, 10 und 17, 11: zunächst tritt das Tier noch zurück; seine Bedeutung erhält es erst dadurch, daß in V. 10 die Zahl seiner Häupter auf die Zahl der Könige Roms bezogen wird. Aber vorhanden ist es schon längst. In V. 11 dagegen war es, und ist nicht, ist der achte König und doch einer von den sieben und geht ins Verderben. V. 10 und 11 können also nicht aus einem Geist, aus einer Zeit und von einer Hand herrühren (S. 24). Im Verlauf der Untersuchung kommt er dann zu folgendem Resultat: der erste Entwurf stammt von einem unter dem sechsten Kaiser in Rom lebenden Christen, oder noch wahrscheinlicher einem Juden, der immer noch voll Bewunderung für den Glanz der Stadt und voll Teilnahme an ihrer Zerstörung ist (S. 26). Dieser Entwurf wurde überarbeitet unter dem 7. Kaiser, unter dem Eindruck der Volksanschauung von der Allianz zwischen Nero redivivus und den Parthern, zu einer Zeit, da Friede war zwischen dem Kaisertum und den Glaubensgenossen

des Verfassers, also vor Domitian (S. 28—31). Ein Apokalyptiker letzter Hand adaptierte dann das Ganze seinen Zeitverhältnissen. Zum Donnern gegen die Sünden Roms kommt die Schilderung seines Wütens gegen die Christen als einer der Gegenwart angehörenden Erscheinung. Dies, sowie die Ankündigung seines Untergangs, die Nennung des achten Kaisers und die Identifizierung desselben mit Nero redivivus weisen in die Zeit Domitians, und wenn der Apokalyptiker letzter Hand von der Gegenwart in Futuris redet, so bekundet er sich damit als Herausgeber und Dolmetscher älterer Weissagungen (S. 31—33). So statuiert denn Weiß als einen Hauptbestandteil des Buches (S. 111):

Die Johannesapokalypse.

Ihre Teile sind der briefliche Eingang 1, 4—6 (7. 8).

Die erste Vision 1, 9—19.

Die sieben Briefe Kp. 2. 3.

Die zweite Vision Kp. 4. 5.

Die Zukunftsvisionen:

1. Die Siegelvisionen, die „Wehen“ des Messias Kp. 6.
2. Die Versiegelung und Sammlung der Erwählten aus Israel und den Heiden Kp. 7.
3. Die drei „Wehe“: das Zorngericht Gottes über die Welt.
   a) Die Heuschrecken. } Kp. 9.
   b) Die Schaaren des Ostens. } Kp. 9.
   c) Das Herabkommen des Satans auf die Erde (12, 7—12).
4. Der „Greuel der Entweihung“, der Pseudoprophet 13, 11 bis 18 (der Abfall, die Bewahrung der Versiegelten 14, 1—5).
5. Die Wiederkunft des Menschensohnes zum Gericht (14, 14 ff.)

6. Die Fesselung des Drachens, das tausendjährige Reich, die Vernichtung des Drachens 20, 1—10.
7. Die Totenauferstehung und das Endgericht (20, 11—15).
8. Das himmlische Jerusalem 21, 1—4. 22, 3—5. Schluß: 22, 8 ff. (mit Auswahl).

Für die so rekonstruierte Schrift erhebt er den Anspruch, sie sei „eine in sich haltbare und organische Größe", so könne „eine apokalyptische Schrift des kleinasiatischen Johannes ausgesehen haben", sie „bewege sich im Allgemeinen im Rahmen der eschatologischen Anschauungen der Synoptiker und des Paulus", sie sei weder „stockjüdisch, noch extrem paulinisch, sondern so, wie wir uns das Werk eines jüdischen Apostels, der durch die Schule des Paulus hindurchgegangen ist, denken würden". „Sie steht ganz auf dem Boden der Heidenmission und hält das jüdische Volk im Großen Ganzen für eine Gemeinde des Satans".

Um diesen johanneischen Kern haben sich nun aber noch andre Elemente angegliedert.

Die übrigen Bestandteile der Apokalypse.

Unter diesen steht noch W. (S. 114 ff.) obenan eine jüdische Apok., bestehend aus Kp. 10. 11, 1—13. 12, 1—6. 14—17. (13, 1—7). 15—19. 21, 4—27. Sie ist „das Buch, das der Herausgeber verschlungen hat und aus dem er wiederum prophezeit" (10, 2 a. 11), unterscheidet sich von der Johannesapok. durch „die breitausgeführte Darstellungsweise" und zeigt Einschübe vom Herausgeber, die die festen Zusammenhänge zerreißen (S. 115). Ganz einheitlich ist sie auch nicht, war aber schon eine literarische Einheit (Q), als sie der Herausgeber (R) in sein Werk eingliederte (S. 116).

Den Nachweis im einzelnen führt W. von hinten nach vorne, indem er mit der Jerusalemvision beginnt und dartut, daß dieselbe jüdisch partikularistische Richtung und eine orien-

talisch sinnliche Phantasie bekundet und in keiner ihrer Ideen über den Gedankenkreis des zeitgenössischen Judentums hinausgreift. Der R verrät sich hier vor allem in den Angaben über das Lamm als die Braut Christi (S. 116—118).

Die Babelvision (Kap. 17—19) wird angegliedert einerseits wegen ihres innigen Zusammenhangs mit der Jerusalemvision, andrerseits wegen der breiten Schilderung ihrer Herrlichkeit und des reichhaltigen Warenkatalogs. Als Zutat des christlichen R werden die Verse herausgenommen, welche Äußerungen des Romhasses sind (17, 6. 18, 20—24. 19, 2 b), oder auf den Kaiserkult hinweisen (19, 4—10). Auch der Wechsel des Standorts in den zuletzt genannten Versen verrät eine andre Hand (S. 118—120).

Eine sehr weitgehende Zergliederung erfährt Kp. 17 (S. 121 ff.).

Die Verse 6. 14. 15 werden wegen der Identifizierung des Kaisertums mit der satanischen Macht als geistiges Eigentum von R erklärt. Dagegen gehen die Verse vom gemeinsamen Kampf des Tieres und der 10 Könige gegen Rom (11—13. 16. 17) zurück auf Q. Dieser Q aber fand schon eine aus der Zeit des 6. Kaisers stammende, den Untergang der Stadt nicht von Nero redivivus, sondern von Gott direkt erwartende (18, 21) Babelvision (B) vor, wie auch die mit derselben korrespondierende Jerusalemvision (J). Er selber fügte zur Verbindung der beiden ex propriis die Schalenvisionen hinzu. Der Schalenengel ist ja der Interpret für B und J, und von Babel wie von Jerusalem wird derselbe Ausdruck „große Stadt" gebraucht (vgl. 18, 10. 15. 19 mit 16, 19). Die Worte 16, 19 „sind redaktionelle Klammer aus der Hand" von Q (um sich und den Leser auf die ihm vorliegende Vision vorzubereiten), möglicherweise aber auch von R. (S. 123 und Anm. 1 ebda.).

Der Identität des Verfassers der Schalenvisionen mit dem Bearbeiter von B dienen zur Bestätigung die Spuren des Redaktors letzter Hand R innerhalb der Schalenvisionen (S. 123 ff.): nämlich die Verlegung des Standorts des Sehers der Schalenvisionen von der Erde in den Himmel (ebenso 19, 4—10); Festhalten der Situation von Kp. 4 und 7 durch's ganze Werk und darum Zusatz in 15, 5 „der Hütte" 2c., sowie Hinzufügung der 4 Tiere aus 4, 6 f. zu V. 7 und der Worte „den Thron" in 16, 17; ferner die einleitende Szene von den Siegern am gläsernen Meer (15, 2—4). Als alles überschauenden Redaktor verrät sich R 15, 1 mit den „andern großen Zeichen" (Rückblick auf 12, 1); mit den „7 letzten Plagen" (Rückbl. auf die 2 früheren Siebenheiten). Die 7 Engel kann er 15, 1 noch gar nicht sehen, da sie 15, 5 noch im Tempel verborgen sind. Hier (15, 5) liegt der ursprüngliche Anfang der Schalenvision der Quelle Q (S. 123 und 124).

Auf R gehen weiterhin zurück die Worte vom Zeichen des Tieres 2c. 16, 2, die Angaben „ich hörte", „ich sah" in 16, 5. 7. 13, ebenso die Verse 13—25, die Worte vom Blut der Heiligen (V. 5—7). Auch die Ausnahme bei den Plagen zu Gunsten des Kaisertums und die Anschauung von der Sündhaftigkeit der Menschen (16, 9. 11) paßt zu den Ansichten von Q vgl. Kp. 17—19, 3 (S. 125 f).

Ein weiteres Charakteristikum des Verfassers der Schalenvisionen ist ein mit Kp. 11 sich eng berührender „Pessimismus in den Anschauungen von der Zukunft Jerusalems (S. 126 bis 128). Nur der Tempelbezirk, d. h. die, für die das Weilen daselbst ein unterscheidendes Merkmal ist — im neuen Jerusalem gibts ja keinen Tempel mehr — die werden gerettet" (S. 128). Und das führt nach W. (im Anschluß an Wellhausen) in eine Zeit, da Jerusalem schon als verloren galt und nur noch im Tempel sich ein Häuflein Getreuer hal-

ten konnte, also spätestens in die Zeit zwischen Mai und August 70 n. Chr.[1]) (S. 128—130) und die Verwendung des Nero redivivus ist eher eine Instanz zu Gunsten, als zu Ungunsten der obigen Datierung (S. 130 f.), also verträgt sich damit Kp. 17 ganz gut. Der Verfasser will dann ankündigen: Gott hat die hl. Stadt den Heiden preisgegeben, aber nur für kurze Zeit, denn Rom wird sich selbst vernichten, und dann kommen die Plagen Gottes, mit denen er die Welt heimsuchen wird (S. 131 f.). Die messianische Krisis steht bevor. Und in dieser haben die bisher noch nicht besprochenen Stücke: die 2 Zeugen, die Geburt des Messias und die Verfolgung des Weibes, das Tier und die Messiasschlacht gut Raum. Die phantastische Ausschmückung, der Zukunftscharakter und die mehr antichristliche als antiisraelitische Stimmung im Bild der 2 Zeugen und des Tiers kennzeichnen bereits ihren Ursprung. Für die Ausgestaltung der Schicksale der Vorläufer mag der gräßliche Tod des Ananus und Jesus a. 67—68, für das Tier kann Daniel maßgebend gewesen sein (132 f.). Die Gleichheit der Zeitdauer (1260 Tage = $3^1/_2$ Zeiten = 42 Monate) der apokalypt. Ereignisse beweist, daß dieselben sich gegenseitig nicht ablösen, sondern neben einander hergehen (S. 134). Der zeitliche Standort des Verfassers selbst liegt am Anfang jener $3^1/_2$ Jahre (S. 135). In der Messiasvision 12, 1—5 und 14—17 mag der Herausgeber die Standorte von der Erde an den Himmel verlegt haben. Ebenso kann auf ihn zurückgehen die Angabe über die Diademe und die Christianisierung der jüdischen Vision in V. 11 und 17 (S. 136 f.). Das Weib ist dem Schriftsteller eher das himmlische Jerusalem, als das ideale Israel. Trotzdem verweist er bei der Jerusalemvision 21, 10 nicht zurück auf Kp. 12, weil er dort einer an-

---

1) Nicht v. Chr. wie W. schreibt S. 130.

dern Quelle folgt. Der Drache ist dem R sicher der Teufel. Die ursprüngliche, jüdische Apok. aber mag sich vielleicht dabei die Urweltschlange und das römische Reich als deren Schützling gedacht haben (S. 138) und die jüdischen Leser des Jahres 70 sollen über die von Daniel geweissagten Nöten des Antichrist auf das nach dessen nur 3½jähriger Herrschaft kommende himmlische Jerusalem vertröstet werden.

Zur Veranschaulichung des Kampfes gegen die Juden benützt der Verfasser zwei schon vorhandene Überlieferungen und stellt sie vielfach nebeneinander: die vom Drachen und die vom Tier (je 3½jährige Kampfesdauer). Die lose Verbindung der beiden Bilder durch 13, 2ᵇ—4ᵃ kann schon von Q, möglicherweise aber auch erst von R sein.

An der Tiervision (cp. 13) verrät sich die Hand von R im geschlachteten und wieder angeheilten Haupt (V. 3); in den Worten „die im Himmel Zeltenden" als Glosse zu den Worten „das Zelt Gottes", entsprechend der Verlegung des Standorts durch R, in der Schilderung des Kaiserkults in V. 8, in den mahnenden und deutenden Versen 9 und 10 (S. 139 f.). Im übrigen fand offenbar schon Q die Tiervision als Ganzes vor; nur deutet er das Tier in cp 17 auf einen Kaiser, während cp. 13 auf das römische Imperium im allgemeinen weist (S. 141 f.).

Der Abschluß der Tiervision liegt dann in der Messiasschlacht 19, 11—21. Dieser Passus kann nach W. nicht johanneisch sein, sonst wäre er Doublette zur johanneischen Schilderung der Parusie 14, 14 ff. Er ist also jüdischen Ursprungs, aber christianisiert durch Angabe seines einem Juden noch verborgenen, dem Christen aber wohl bekannten Namens V. 13 (S. 142) und der Name selbst und die Andeutung in V. 15ᵃ allegorisieren den ursprünglich blutigen Kriegshelden im Sinne der johanneischen Kreise. Möglicherweise verrät 15ᵃ wie V. 21

den Herausgeber, ebenso die nachschleppende Erwähnung der Pseudopropheten etc. in V. 20 (S. 143).

Daß die Messiasschlacht zur Messiasgeburt in einem engeren Verhältnis steht als zur Tiervision, beweist die Tatsache, daß beim Auszug des Messias gegen die Heiden 19, 15 vom Tier nicht die Rede ist, sondern erst 19, 19. Offenbar war also das Tier in Q ein sekundärer Zug und der Kampf galt zunächst den Heiden und den Königen der Erde, daher auch das milde Urteil von Q über das Tier (S. 144). Die Zusammenfassung all der genannten Züge erfolgte im Jahre 70 „als Trost und Sporn der Hoffnung in elfter Stunde" (S. 145).

So erklärt es sich, wie in der Apok. „Vorblicke" (cp. 7) und Vordatierungen (die Versiegelung) neben „Rückblicken" (cp. 12), ja innerhalb ein und derselben Vorstellungsreihe Gegenwärtiges und Zukünftiges (vgl. die 7 „Wehen") nebeneinander steht (S. 151), daß apokolyptisch eschatologische Zukunftsschwärmerei und nüchterne, ruhige Diesseitsreligion sich eng berühren (S. 158). Es gab eine Zeit, in der man den Antichrist in apokalyptischem Sinne als einen großen Verführer erwartete — und in die gehören die apokolypt. Briefe sowie cp. 13 und verwandte Partien. Es ist die Zeit der Neutralität gegenüber dem imperium Romanum. Dann kommt der Ansturm desselben gegen die Kirche unter Domitian und er wird der Repräsentant des Antichrist. Und da erfolgte die Kombination von Johannesapok. und Tierapok. (S. 160) und die Deutung derselben auf die Gegenwart in der scharf ausgesprochenen Erwartung, daß spätestens in 3½ Jahren Christus kommen und den Wirren ein Ende machen müsse (S. 156).

Als er nun aber nicht kam, da setzte sich die (im Johannesevangelium vorbereitete) Betrachtungsweise durch: die ganze Eschatologie muß umgedeutet werden. Das Kommen des Herrn ist im geistigen Sinn zu verstehen und ebenso das Gericht (S. 157).

Diese Thesen sollen im folgenden auf ihre Haltbarkeit geprüft werden.

II. Die Kritik.

In dem Abschnitt über „die Johannesapokalypse“ müssen wir es freudig begrüßen, daß W. in den Visionen keine bloße schriftstellerische Einkleidung, dagegen in den „Engeln“ der sieben Gemeinden ihre Bischöfe, in Johannes deren Oberhirten, aber durchaus keinen „partikularistischen, engherzigen Judenchristen und Antipauliner“ sieht, daß er „die Lehre Bileams, man müsse die Tiefen des Staates kennen“, keineswegs als Gnosticismus deutet, sondern auf dieselbe Linie stellt mit dem Mißbrauch von Gnosis und Freiheit, wie ihn schon Paulus an den Korinthern rügen muß (S. 46 ff).

Weniger befriedigt die Kritik, die W. am fünften Siegel (6, 9 übt (S. 62). Dasselbe soll herausfallen, weil es keine Zukunftswehen schildert, wie die andern, sondern eine Gegenwartsszene. Die vielen Ermordeten sollen in eine spätere Zeit weisen, als das vereinzelte Martyrium der Gemeindebriefe. Nur verbiete schon die Siebenzahl, hier ein bloßes Einschiebsel anzunehmen; die jetzige Schilderung sei vielmehr an die Stelle einer andern getreten, in der Johannes — das legen die eschatolog. Ausführungen Mk. 13 nahe — möglicherweise „Verhaftungen“, gerichtliches Verhör, auch wohl Züchtigungen angekündigt haben mag, aber im allgemeinen doch auch „die Hoffnung, daß alles gnädig vorübergehen und daß, wer nur aushält im Glauben, gerettet werden wird“. Daraus habe nun der Herausgeber ex eventu ein Bild gemacht, „in welchem leidenschaftlicher Schmerz und leider auch Rachegefühl wegen der ermordeten Märtyrer einen kraftvollen Ausdruck finden“, und nicht minder „eine glühende Erwartung einer sehr nahen Wendung der Dinge“ (S. 63).

Nun ist aber im beanstandeten Abschnitt nirgends die

Rede von „vielen Morden", sondern einfach von den „Seelen derer, die da hingeschlachtet sind", ohne irgend eine Zahlangabe. Ja man darf vielleicht sogar aus der Notiz über den Standort der Ermordeten schließen, daß es nur eine kleine Zahl war. Sie sind unter dem Altar. Will man demselben keine ungeheuerlichen Dimensionen geben, so kann die Zahl nur eine beschränkte gewesen sein. Es sind ja allerdings nur Seelen, aber wenn sie sichtbar sind, so müssen sie doch mit irgend welchen Dimensionen gedacht werden. Und wenn innerhalb der 7 Gemeinden des 2. und 3. Kapitels nur ein Martyrium genannt wird, so schließt dies nicht aus, daß der eine Martyrer anderswo weitere Genossen hatte. Das Exil des Johannes 1, 9 will doch auch beachtet sein und beweist, daß die Hetze sich keineswegs auf Pergamon beschränkte, und trotz der Einschränkung der Trübsal nur auf zehn Tage klingt die Mahnung unmittelbar nachher doch sehr ominös: sei getreu bis in den Tod (8, 10). Die Vermutung, es habe ursprünglich eine Weissagung von Verhaftungen etc. hier gestanden, scheitert an den Angaben des Verfassers über seinen derzeitigen Aufenthalt im Exil. Gerade wenn er nur von Gefangenschaft etc. gesprochen hätte, träfe der Einwand von W. zu, das sei kein Zukunftsbild, sondern Gegenwart. Denn Deportation ist ja schon eine schwerere Strafe, als bloßes Gefängnis. Wenn also die Zukunft für den Gläubigen noch schlimmere Zeiten bringen sollte, so kann unmöglich nur eine Prophetie auf Einkerkerung etc. hier gestanden haben. — Der Racheruf, der dieselbe begleitet, kann nicht befremden. Es ist richtig, daß hier und in andern von W. angezweifelten Partien eine „Unduldsamkeit" des Verfassers sich geltend macht, welche den 7 Gemeindebriefen fremd ist. Aber so lang Johannes als Verfasser festgehalten wird, muß auch daran festgehalten werden, daß eine solche „Unduldsamkeit" in seinem

historisch feststehenden Charakterbilde sich sehr deutlich bekundet. Der Herr hatte ihn richtig beurteilt, als er ihm und seinem Bruder den Namen „Donnerssöhne" gab (Mk. 3, 17). Es waren die Zebedaiden, welche Feuer auf die widerspenstigen Samariterdörfer herabrufen wollten (Lk. 9, 54); es ist der 4. Evangelist, der das schärfste Urteil über den Charakter des Judas fällt (6, 71. 12, 6. 13, 2. 18, 5). Und auch in der Erinnerung der eigenen Schüler lebte er fort als ein Mann, der gegen Irrlehrer keine Rücksicht kannte, und ein plötzliches Hereinbrechen des göttlichen Strafgerichts über sie für durchaus möglich hielt. Es sei nur erinnert an sein rasches Heraustreten aus dem Badehaus auf die Kunde von der Anwesenheit des Cerinth und an sein Wort: „Lasset uns fliehen, damit nicht auch das Bad einstürze, dieweil Cerinth darin ist, der Feind der Wahrheit"[1]). So wird diese Intoleranz hier (und an all den Stellen, wo sie sich sonst noch findet), aus einer Instanz gegen deren johanneischen Ursprung zu einer solchen für dieselbe. Die Nachsicht und die Versöhnlichkeit des Johannes, wie sie sich in der von Herder in seinem „geretteten Jüngling" verarbeiteten Erzählung bei Clemens (quis dives 42) äußert, ist damit recht wohl verträglich. Beim verlorenen Jüngling handelt es sich um moralische, die Bekehrung nicht ausschließende Verirrungen, bei Cerinth um grundstürzende dogmatische Irrtümer. Und ganz ähnlich liegen nun die Dinge einerseits in den apokalypt. Gemeindebriefen, andrerseits in den Abschnitten von den Gegnern des Christentums: dort moralische Gebrechen, auch Rückfälle in heidnisches Wesen, aber ohne prinzipielle Abkehr, also mit der Möglichkeit der Besserung, hier ein prinzipieller Gegensatz, der sich bis zu blutiger Verfolgung steigerte und keine Aussicht auf Bekehrung

---

1) Irenäus III, 3, 4 (bei Euseb. IV, 14, 6) auf Grund einer Erzählung des Polykarp.

bot, sondern reif war für Gottes Strafgericht. Der Apokalyptiker ist hierin vollständig ein Kind des Geistes seines Lehrers, des Täufers, der schonungslos gegen Pharisäer und Sadduzäer donnert, dagegen für die Auswürflinge seines Auditoriums, die Zöllner und Soldaten, freundliche und gewinnende Worte hat, und sein göttlicher Meister selber kündet das Kommen all des unschuldig vergossenen Blutes vom Blute Abels, des Gerechten, bis zum Blute des Zacharias, des Sohnes des Barachias über Jerusalem — und gibt doch auch wieder den Stoff zum Evangelium der Barmherzigkeit, wie es Lukas nochmals aufgezeichnet hat. — Als letzter Differenzpunkt in diesem Abschnitt wird noch die Tatsache genannt, „daß die Märtyrergemeinde nur noch eine kurze Zeit warten soll; auch hier herrscht jene glühende Erwartung einer sehr nahen Wendung der Dinge, wie wir sie in dieser Lebhaftigkeit in den Briefen des Johannes nicht wahrnehmnen können (S. 63). Der Einwand trifft höchstens dann zu, wenn man auf die Lebhaftigkeit der Erwartung einen besonderen Wert legt. Von „einer sehr nahen Wendung der Dinge" reden die Briefe doch auch. Die Worte 1, 19 (schreibe nun, was du gesehen, und was da ist und was kommt nach diesem) und die Mahnung Christi 2, 25 (nur haltet fest was ihr habt, bis ich komme) lassen die Entscheidung verhältnismäßig bald erwarten. Jesus erklärt denn auch 3, 11: ich komme schnell. Ebenso bleiben die Heimsuchungen nicht unerwähnt, die über den ganzen Erdkreis kommen sollen (3, 10.) Und wenn dieser Andeutung nun in den späteren Kapiteln eine drastische Schilderung folgt, so versteht es sich von selber, daß auch die Gefühle der Christen ganz anders zum Ausdruck kommen, als bei der bloßen Ankündigung. Eine Überarbeitung aus den genannten Gründen muß somit nicht notwendig angenommen werden.

Zum cp. 7 äußert W. zwei Bedenken (S. 64): die

Schwierigkeit, die Versiegelung und die palmentragende Menge zu deuten und das bei der durch den Schluß von cp. 6 aufs höchste gespannten Erwartung des Zorngerichtes doppelt unerwartete Intermezzo. Namentlich wird an der Szene mit der ungezählten Menge gerügt: „sie greift vor, nicht sowohl in zeitlicher, als in sachlicher Beziehung". Und daraus wird der Schluß gezogen: „an dieser vorwegnehmenden Darstellung glauben wir die Art des Herausgebers zu erkennen" (S. 65). — Der zuletzt genannte Einwand ist deshalb nicht stichhaltig, weil Weiß selber wiederholt „die Antizipation" als ein Charakteristikum der Prophetie anerkennt vgl. S. 10. 62 u. a. Es geht also nicht ohne weiteres an, darin Sondergut des Herausgebers zu sehen.

Ebensowenig nötigt die in cp. 7 liegende Unterbrechung des Zusammenhangs zur Annahme eines Einschiebsels. Die nächstfolgenden Kapitel reden von denen, die das Zeichen Gottes nicht auf der Stirne haben (9, 4), die nicht Buße tun von den Werken ihrer Hände (9, 20), die den Drachen anbeten (13, 4). Soweit sie von den Treuen handeln, künden sie ihnen Krieg an (12, 17) und Tötung (13, 15). Nun war aber schon in dem Gemeindebrief nach Philadelphia 3, 10 die Rede gewesen von Bewahrung „hindurch durch die Stunde der Prüfung, welche über den ganzen Erdkreis kommen soll. Angesichts der Wehen, die im folgenden in so furchtbarer Anschaulichkeit geschildert werden, mußte sich die Frage um so nachdrücklicher aufdrängen, ob denn überhaupt Rettung möglich sein werde und ob speziell die Gerechten unterschiedslos mit den Sündern dasselbe Schicksal ereilen würde. Es handelt sich also, wie auch W. mit Recht bemerkt, nicht lediglich „um das ästhetische Motiv, hier vor der neuen Plagenreihe der Posaunen einen Ruhepunkt zu schaffen".

Die Deutung, die W. der Versiegelungsszene

und der großen Menge in 7, 9 ff. gibt, ist folgende: ursprünglich war hier, ganz im Sinne des Paulus, der Gedanke ausgesprochen, daß die Christen das wahre Zwölfstämmevolk sind, daß von den Juden nur ein bis jetzt noch unbekannter und deshalb erst zu kennzeichnender „Rest" (cfr. Röm. 11, 7 und Apok. 3, 9) gerettet wird. Dagegen gehört aus den „Völkern" bereits eine große Masse zur christlichen Gemeinde und bedarf deshalb keines Kennzeichens mehr (S. 66 ff.). Diesen Gegensatz zwischen dem kleinen Rest dort und der großen Anzahl hier hat der Herausgeber „durch die Deutung auf den Haufen der Märtyrer verschleiert"; und die weißen Gewänder, ursprünglich das „Bild der sittlichen Reinheit", sind unter seiner Hand zum „Zeichen des Märtyrersieges" geworden. Nur so erklärt sich das „deswegen" in 7, 15 und das Fehlen „jeder Spur von einem Martyrium" in der Deutung 7, 14 (S. 69). Infolge der Umdeutung auf die Märtyrer mußte natürlich die Versammlung der Erwählten von der Erde in den Himmel verlegt werden (7, 16 f.). Die Palmzweige der Scharen legen die Vermutung nahe, daß die letzteren vom Apokalyptiker ursprünglich als dem sehnlichst erwarteten Herrn entgegenziehend gedacht wurden (S. 70).

Auch die vier Windengel sind, weil nachher nicht mehr in Aktion tretend, überflüssig, also Zutat. Sie sind eine nachträgliche Deutung der 4 Reiter in cp. 6 durch den Herausgeber (S. 71 ff.).

An diesen Ausführungen ist zunächst anzuerkennen, daß W. in dem Interesse für das Schicksal der Juden einen dem Paulus verwandten Zug zugibt. Dagegen muß befremden, daß er bei seiner sonstigen Ansicht über die Antizipation in der Prophetie sich an dem „Vorgreifen" stößt, das in der zweiten Szene von cp. 7 liegt. Und ist erst die Antizipation

anerkannt, so ist es nicht mehr auffällig, daß dieselbe in dem Himmel sich abspielt.

Sodann ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß hier, wo alles mit Sturmeseile der Entscheidung zutreibt und das Kommen des Herrn und das Gericht durch ihn das ganze Interesse absorbieren, ursprünglich ein Exkurs gestanden haben sollte über das numerische Verhältnis der Juden- und der Heidenchristen. Wenn das „Intermezzo" im 7. Kapitel in seiner heutigen Gestalt schon manchen Kritikern Anlaß zur Ausscheidung desselben war, was müßte die Kritik erst zu einer solchen Digression sagen?

Die Frage des Presbyters kann nicht auffallen, da auch 4,5 einer der Ältesten sich an den Seher wendet. Wenn jener im cp. 7 nicht sofort den ersehnten Bescheid gibt wie 4, 5, sondern den Seher erst selber fragt, so ist dies eine kleine Abweichung, kann aber als eines der auch von W. gerühmten Mittel zur Steigerung der Spannung ohne weiteres verstanden werden.

Daß die weißen Gewänder, an sich „das Bild sittlicher Reinheit", hier das Zeichen des Märtyrersieges seien, läßt sich höchstens nach Analogie von 6, 11 annehmen. Wohl können sie die Reinheit ausdrücken vgl. 3, 4; aber sie müssen es nicht. Weiß ist auch das Gewand der Verklärung vgl. Mt. 17, 2. 28, 3. Akt. 1, 10. Daß die Scharen Märtyrer sind, kann erst aus V. 14 erschlossen werden mit den Angaben über das Kommen aus der großen Trübsal. Doch muß letzter Ausdruck nicht das Martyrium bedeuten sondern kann auch das Bekennertum ausdrücken und damit fallen die Folgerungen, die W. aus dem Fehlen jeglicher Spur desselben in der Deutung 7, 14 ff. zieht.

Der Sinn, den W. den Palmzweigen gibt, ist möglich und trifft unbedingt zu beim Bericht vom Einzug Jesu in

Jerusalem (Joh. 12, 13); aber ebenso unbedingt ist der Schluß auf Zeichen des Sieges zutreffend 1 Makk. 13, 51 und 2 Makk. 10, 7. Für oder gegen die Ursprünglichkeit in cp. 7 läßt sich also nichts Bestimmtes aus dem Worte folgern.

In den 4 Windengeln eine nachträgliche Deutung der 4 Reiter in cp. 6 durch den Herausgeber zu sehen liegt deshalb kein Grund vor, weil auch sonst die Engel über die Elemente gesetzt sind. Und die Beziehung zu den 4 Reitern des vorigen Kapitels ist doch eine sehr gesuchte.

In cp. 8 streicht W. die 4 ersten Wehen, weil sie, im Gegensatz zu den drei letzten, monoton sind und durch ihre Wiederholungen den Gang der Entwicklung aufhalten; weil schon die Verkündigung der 3 letzten durch den Adler auf eine Scheidung hinweist, und das Fehlen der Zahlenangabe „ein Drittel“ bei den Menschen in 8, 11 (in Abweichung von den vorhergehenden Posaunen) verrät, daß der Schreiber schon 9, 18 (das zweite Wehe, sechste Posaune) wo von einem Drittel der Menschen die Rede ist, also die 3 letzten Posaunenvisionen als Ganzes kannte. Die 4 ersten hat er dann hinzugefügt, um eine Siebenzahl zu haben analog den 7 Siegel- und 7 Schalenvisionen, hat aber durch diese Ergänzung auch bewirkt, daß neue furchtbare Vorzeichen und Wunder folgen, während das Zorngericht Gottes über die Welt geschildert werden soll. — Auch die sieben Posaunenengel sind eine Zutat, denn sie reißen die Lösung des 7. Siegels und die Räucherszene auseinander, treten aber trotzdem erst 8, 6 in Aktion (S. 72 ff.).

Diese Einwände beruhen auf einer Reihe richtiger Beobachtungen. Nur fragt es sich, ob dieselben zu den Konsequenzen nötigen, die aus ihnen abgeleitet werden wollen. Zunächst ist eine Scheidung zwischen den 4 ersten Posaunen und den 3 letzten nicht zu verkennen und zwar ist dieselbe äußerlich markiert durch den Adler, aber auch durch die größere Anschau-

lichkeit in der letzten Gruppe. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß ein solcher äußerer Unterschied auch im innern Gehalt begründet ist. Bei der ersten Gruppe handelt es sich um die Natur, das Pflanzen- und Tierreich, um den Menschen aber nur indirekt. Dabei drängt sich die Frage nach dem Schicksal der Menschen sofort auf. Wir haben also eine Art Präludium zu den breiten Schilderungen der zweiten Gruppe und zugleich eines jener Mittel, die das Interesse wecken oder steigern sollen, denn daß das Schicksal der Menschen mit den Todesfällen infolge des Genusses verdorbenen Wassers nicht abgeschlossen sein kann, legt die ganze Behandlung des Stoffes nahe, und es entspricht durchaus der Art der Apok., wenn die 3 Visionen über die Menschenschicksale durch den Adler kräftig eingeleitet und auch durch die Anschaulichkeit der Schilderung energisch betont werden. Die von Bousset hervorgehobene Anlehnung der 4 ersten Strafgerichte an die Parallelen unter den ägyptischen Plagen könnte an sich der Trennungshypothese zur Stütze und zum Beweise für einen Mangel an Gestaltungskraft beim Verfasser werden und würde dann die großartige Schilderung der zweiten Gruppe nur um so mehr in den Vordergrund rücken. Wenn aber aus dem Inhalt derselben sich ein Grund für eine abweichende Darstellung entnehmen läßt, — und das ist der Fall — so kann ein einheitlicher Verfasser immerhin angenommen werden.

Ähnlich verhält es sich mit dem Fehlen der Zahlenangabe für die Toten 8, 11. Es kann veranlaßt sein durch die Rücksicht auf das Drittel in 9, 18, aber eben so gut durch die Erwägung, daß die Verschlechterung des Wassers für manche tötlich werden und damit zum Massensterben in der 2. Gruppe von cp. 8 überleiten, aber doch nicht gleich ein so unheimliches Massensterben bis zu einem Drittel der Menschheit werde bewirken können.

Eine Unterbrechung des Zusammenhangs zwischen der Lösung des 7. Siegels und der Räucherszene ist nicht zu verkennen, aber auch recht wohl zu begreifen. Wenn nun einmal das Kommen des Herrn geschildert werden will, und das ist ja das Thema der Apok., so muß sein Kommen als Rächer ebensogut berücksichtigt werden, wie sein Kommen als Vergelter. Letzteres steht in cp. 7, ersteres in cp. 8, und eines so anschaulich wie das andere. Man könnte sich die Räucherszene allerdings unmittelbar nach der Lösung des 7. Siegels denken; aber auch an ihrem jetzigen Platz ist sie nicht unpassend. Auf die vielen düstern Bilder hin bedeutet sie einen angenehmen Wechsel und harmonischen Abschluß, wie auch die Gesamtapokal. einen solchen hat.

Dieselbe ergänzende Hand wie bei den 4 ersten Posaunen erkennt W. wieder in **12,11** „Die Ansicht, daß der Teufel auf die Erde herabkommen wird, ist doch in erster Linie für die Welt etwas Furchtbares, es ist die höchste Steigerung des Leidens, das dritte und letzte Wehe". In 12,11 aber „ist im Gegensatz zur Vorlage gesagt, daß der Sieg keineswegs nur im Himmel errungen ist, sondern auch schon auf der Erde und zwar durch die Märtyrer, welche den Satan „überwunden haben durch das Blut Christi und ihr Leben nicht geliebt haben bis zum Tode". Für den Herausgeber ist also der Teufel schon auf Erden, aber „die gefallenen Märtyrer haben ihn bereits besiegt und die andern werden ihn sicherlich noch besiegen". Dieselbe „kühn paradoxe Vorwegnahme der Siegesstimmung" die auch im Hymnus hervor tritt, ist charakteristisch für den Herausgeber „und die Glut seiner Begeisterung". (S. 80 und 81).

Eine volle Würdigung dieser Einwände ist nur möglich im Zusammenhang mit dem ganzen Abschnitt 11,18—13,18. Aber einige wichtige Gegeninstanzen ergeben sich bereits aus

den bisherigen Ausführungen. Schon im Brief nach Smyrna, den W. zur Johannesapok. rechnet, ist die Bedrängnis nur ein Durchgangsstadium, dem reicher Lohn folgt (2, 10 ff.). Die Verheißungen an den Sieger 2, 26 ff. mögen, weil von W. beanstandet, beiseitebleiben; dagegen ist 3, 10 wiederum die Rede von der Bewahrung durch die Stunde der Prüfung hindurch, welche über den ganzen Erdkreis kommen wird. Die Notwendigkeit einer Korrektur der 5. Siegelvision ist nicht erwiesen. Dann aber ist bereits die Märtyrerstimmung da. In der unzähligen Schar des 7. Kapitels müssen wenigstens „Bekenner" zugegeben werden und die Stimmung ist eine entsprechende. Dann aber versteht es sich von selbst, daß dieselbe hier im cp. 12 den vollsten Ton anschlägt, wenn hier der „Höhepunkt des ganzen Buches" liegen soll. Der Gedanke, daß wie das Leiden Christi, so auch die Heimsuchungen der Seinigen nur ein Durchgangsstadium sind, ist ohnehin im Johannesevangelium so oft ausgesprochen, also den johanneischen Kreisen so geläufig, daß man hier den Verfasser der Johannesapokal. nicht abzulehnen braucht, namentlich wenn man auch sonst für die Zusammenhänge mit johanneischen Ideen ein so offenes Auge hat, wie W.

Dieser offene Blick zeigt sich sofort wieder in der Beurteilung des so heiß umstrittenen cp. 12. Es sei hier nur erinnert an die Anerkennung der Verwandtschaft des Bildes vom Drachen und seiner Feindschaft gegen Mutter und Kind mit Ideen, wie sie Lk. 22, 1 f. und cp. 4, Mt. 2. 4., Joh. 13, 27 zum Ausdruck kommen (S. 81 ff.). Doch ist hier sofort eine Korrektur bezw. Erweiterung nötig. Schon mit dem Hinweis auf die genannten Stellen in den Evangelien fällt die Behauptung dahin, es liege in der Deutung der Feindschaft der Menschen gegen Jesus als ein Stück Teufelsfeindschaft ein Besserwissen des apokalyptischen Propheten (S. 83). Christus

hat jene Feindschaft richtig gedeutet und auch die Apostel hatten Gelegenheit, dies aus seinem Munde zu hören. Ja selbst wenn Jesus nie ein Wort darüber geredet hätte, so hätte ihnen dies Bewußtsein aufdämmern müssen, sobald sie sich darüber klar waren, daß er der „Weibessame“ des Protoevangeliums sei. Aber eben diese Verwandtschaft des Bildes in cp. 12 mit Ideen, die bei drei Evangelisten, darunter auch bei Johannes, und gerade bei ihm besonders prononziert ausgesprochen sind, hätte ein Fingerzeig für das Suchen nach dem Urheber des Kapitels werden können. Nicht als ob wir aus irgend welchen Gründen die von Weiß u. a. behauptete Möglichkeit bestreiten wollten, daß die Züge des Bildes irgend einem Mythus entnommen seien. Sondern nur die Annahme bestreiten wir, der ganze Passus vom Kinde ꝛc. falle heraus, sei also nicht johanneisch; johanneisch, also Fortsetzung zu cp. 9 sei nur der siegreiche Kampf Michaels mit dem Drachen (12, 7—12). Denn niemand wird in Abrede ziehen wollen, daß das Bild vom Kinde ein passendes Präludium und zugleich ein ermutigendes Vorzeichen ist für die folgenden Kampfszenen. Und auch die Frage wird zu bejahen sein, ob Johannes für die demselben zugrunde liegende Tatsache in seinem Ideenkreise Raum hat. Denn im Evangelium spricht sie Christus aus, und selbst in der von W. konstruierten „Johannesapok.“ ist immer wieder auf die Siegestat Jesu Christi hingewiesen (vgl. 1, 6. 18. 2, 8), und zwar in dem Teile, der nach W. nicht für eine Zeit der Verfolgung berechnet ist. Ebenso ist von den Garantien die Rede, welche Christus den Seinen für die Zeit der Trübsal bietet (3, 10). Wenn nun der folgende Abschnitt der Apok. förmlich erdröhnt vom Tosen des letzten Entscheidungskampfes zwischen Gott und der finstern Macht, die in so unheilvoller Weise gleich in den Eingang der Menschheitsgeschichte hereingegriffen hat —

warum sollte es undenkbar sein, daß demselben jenes Zauberbild vom siegreichen Weibessamen vorausgeschickt wird, das den ersten unglücklichen Opfern jenes Kampfes, wenn auch über weite Fernen hinüber, aber eben doch als froher Hoffnungsstern gezeigt worden war?

Gegen das Anrecht von cp. 13 auf den Verbleib in der Johannesapok., also im unmittelbaren Zusammenhang mit cp. 12 macht W. (S. 85 ff.) geltend die daselbst zu Tage tretende romfeindliche Stimmung, die von Paulus (Röm. 13, 1 f. 2 Theff. 2) und der Predigt Jesu (trotz Lk 4, 6 und 22, 25 ff.) völlig abweichende Identifizierung des imperium Romanum mit den Mächten der Hölle und den hierin sich geltend machenden Unterschied auch gegenüber den apokalypt. Gemeindebriefen. Denn in letzteren sind die Juden, die Gemeinde des Satans, die Urheber der Leiden (2, 10).

Die von W. konstatierten Unterschiede treffen zu; nur ist ihre Tragweite überschätzt. Wenn in den Tagen des Paulus und des Herrn selber Friede war zwischen Kirche und Reich, so können ihre Äußerungen über den Staat nicht als Kanon gelten für die aus den Zeiten einer blutigen Verfolgung. Wohl aber hat man ein Recht, sich die Urteile über die damaligen Gegner des Christentums, die Juden, anzusehen. Und diese lauten nun allerdings so scharf, daß die in cp. 13 ausgesprochene Allianz mit dem Drachen neben ihnen nichts Befremdliches mehr an sich hat. Es ist die früher schon gekennzeichnete „Intoleranz" gegen jeden Antipoden der Sache und des Reiches Gottes, die sich hier äußert, zu Zeiten des Paulus gegen die Juden, zur Zeit des Apokalyptikers gegen Rom.

Gewichtiger erscheint, zunächst wenigstens, der andre Einwand: in den Gemeindebriefen seien die Juden die Gegner, in cp. 13 *c. dagegen die Römer; also müsse die Entstehungszeit eine verschiedene sein. Er ist nicht neu, aber auch

nicht unwiderleglich. Richtig ist, daß die Christenhetze in 2, 9 von den Juden ausgeht und daß sie auch 3, 9 als die Gegner genannt werden. Wenn aber im folgenden die Mahnung an den Adressaten ergeht, zu behalten was er habe, damit ihm niemand seinen Kranz nehme, und wenn eine Stunde der Prüfung für den ganzen Erdkreis angekündigt wird, so droht ihm doch unbedingt mehr, als im Machtbereich der Juden lag; und die Warnung vor solchen, die ihm den Kranz rauben wollen, kann kaum anders als auf eine Verfolgung gedeutet werden; also kommt es schließlich auf eine universelle Christenverfolgung hinaus. Eine solche war aber ohne die Reichsgewalt undenkbar. Die Römer sind also stillschweigend doch mit vorausgesetzt. — Es erhebt sich nur noch das eine Bedenken, warum in den ersten Kapiteln nur die jüdische, in den andern nur die heidnische Gefahr berührt wird. Der Grund ist der, daß die jüdische schon lange währt, die heidnische dagegen eben erst akut geworden ist. Letztere ist die größere, und darum will der Apokalyptiker da, wo es nötig ist, erst alle Unzukömmlichkeiten abbestellen, um mit den Seinigen allen gerüstet zu sein, wenn der Sturm anhebt.

Die Annahme, daß in der zweiten Vision von cp. 13 eine möglicherweise johanneische Weissagung über einen Pseudopropheten vom Herausgeber durch die Tiervision ergänzt und ex eventu im Sinne des Kaiserkultus umgestaltet worden sei, wird damit begründet, bei dem Ausdruck „Pseudoprophet" denke man zunächst „an eine Persönlichkeit, die auf dem Boden des Judentums oder Christentums gewachsen ist und in irgend einer Weise sich für den Sprecher Gottes ausgibt" (S. 93) Die Begründung führt über die Möglichkeit nicht hinaus. Die Ausdrucksweise ist schon erklärt, wenn der Verfasser ein geborener Jude war, und das war Johannes. Wenn Josephus Flavius die Pharisäer und Sadduzäer entsprechend der Anschauungsweise seiner Leser zu Philosophenschulen machte, so

kann Johannes auch einmal den Herold des Kaiserkultus, seinem jüdischen Sprachgefühl entsprechend, zum Propheten stempeln. Ohnedies darf nicht vergessen werden, daß es auch auf heidenchristlichem Boden „Propheten“ gab (vgl. 1 Kor. 12, 28 f. 14, 29. 32. 37, wohl auch Eph. 2, 20. 3, 5), ja daß Tit. 1, 12 sogar ein heidnischer Dichter „Prophet“ genannt wird. Wenn das im paulinischen Briefe möglich war, warum nicht auch bei Johannes?

In cp. **14** wird, abgesehen von einigen unbedeutenden Zügen, nur die Schilderung der blutigen Schlacht in V. 20 beanstandet, der Einwand aber sofort wieder abgeschwächt durch das Zugeständnis der Möglichkeit eines Zitats (im Anschluß an Bousset z. d. St.). Vielleicht darf auch erinnert werden an die Greuel, deren Zeugen die Mauern Jerusalems vor nicht gar langer Zeit gewesen waren. Anderwärts tut dies W. selber (vgl. seine Ausnützung des Schicksals von Ananus und Jesus zur Erklärung des Schicksals der zwei Zeugen 11, 7 ff.).

Dann kommt die große Ausschaltung von **cp. 15—20** mit der Begründung: Trotzdem schon die „grobe Ausmalung“ der Schlacht am Schluß von cp. 14 über Johannes hinausweist und eine Anlehnung an ein bereits vorhandenes Bild vermuten läßt, so genügt sie dem „Herausgeber“ dennoch nicht (S. 99 ff.). Vielmehr hat er sich „für seine Schilderung des Endes Bilder eines andern Stils“ vorbehalten und leitet sie ein mit den Schalenvisionen (cp. 15 und 16). Von Anfang an aber können dieselben nicht hier gestanden haben, denn jetzt, „nach der Wiederkunft des Menschensohnes und nach dem Gericht ist eine solche Plagenreihe verspätet“, der Zusammenhang mit der Tiervision cp. 13 ist zu deutlich. Wegen der engen Beziehungen zu den Schalenvisionen und der breiten, von der immer knapper werdenden Johannesapok. abweichenden Schilderung ist auch die Babylonvision auszuscheiden (mit Aus-

nahme vielleicht von 19, 7—9). Ebenso unjohanneisch ist die Messiasschlacht (19, 11—21), weil Dublette zu 14, 14 ff., im Messiasbild „so jüdisch wie nur möglich" gefärbt, im Schlachtenbild roh und mit der Tiervision in cp. 13 und dem Knaben in cp. 12, also mit Einschiebseln zusammenhängend (S. 100).

Eine Hauptinstanz gegen den beanstandeten Passus ist also die Derbheit seiner Schilderungen und Bilder und der darin liegende Gegensatz zur Johannesapok. Eine Weiterentwicklung und Steigerung läßt sich nun allerdings nicht verkennen. Aber es erhebt sich sofort die doppelte Frage 1) ist sie nicht im Gegenstand motiviert und 2) steht sie wirklich in unvereinbarem Gegensatz zur Johannesapok., oder lassen sich vielleicht in derselben derartige Anklänge finden, daß sie sich zu dem Dröhnen verstärkern können, wie es bei dem Entscheidungskampf über das Weltregiment zu erwarten ist und in der Messiasschlacht uns dann auch wirklich entgegentönt? Die erste Frage beantworte ich mit ja, die zweite mit nein. Ad. 1). Es war schon wiederholt zu betonen, daß auch durch die „Johannesapok." das Nahen einer Weltkatastrophe hindurchzittert. Nun wollen wir aber einmal annehmen, es wäre dies nicht der Fall und es sei dort höchstens eine vorübergehende Hetze seitens der Juden in Aussicht genommen — wie prächtig ist trotzdem die Majestät des Menschensohnes geschildert (1, 13 ff.); wie kräftig kommt die Antipathie gegen die Juden zum Ausdruck (2, 9); wie drastisch ist die Stafpredigt an den Engel von Laodikea (3, 14 ff.), und wie oft ist vom zweischneidigen Schwerte des Menschensohnes, von seinen „Augen wie Feuerflammen" und seinen „Füßen wie glühendes Erz" die Rede! Ist es denn nun so verwunderlich, wenn Christus davon wirklich einmal Gebrauch macht, zumal im Gewoge des letzten entscheidenden Kampfes? Von jenen verhaltenen Drohungen bis zum Toben und Dröhnen in cp. 15 ff. ist es nicht allzu weit. Und

Weiß selber hat auf eine Überleitung von dort bis hieher hingewiesen. Er streicht ja in cp. 8 die 4 ersten Wehen und will nur die 3 letzten (cp. 9) als johanneisch gelten lassen, weil sie „durch die breite, farbenprächtige, abwechslungsreiche Schilderung bedeutend" sind (S. 75). In der Tat sind die Schrecken des Krieges wohl selten in einem drastischeren Bild geschildert worden, als die Heuschrecken in 9, 3 ff oder die Reisigen in 9, 16 ff. sind. Und doch führen jene Schrecken noch nicht zum Ziele. „Die Götzendiener taten nicht Buße von ihrem Morden und von ihrem Giftmischen, noch von ihrer Unzucht, noch von ihrer Dieberei" (9, 20 f.). Es muß also noch ganz anders kommen, und das eben wird berichtet in den strittigen Kapiteln. Ob die Bilder derselben völlig originell sind oder bereits vorhandene Züge kombinieren, das berührt uns hier nicht. Aber auch im letzteren Falle läßt es das Naturell und der historisch bezeugte Feuereifer des Johannes einerseits und die überaus kritische Situation andrerseits als völlig gerechtfertigt erscheinen, wenn er zu so kräftigen Mitteln greift.

Nun kommt allerdings sofort der andere Einwand: die Kampfesszenen haben nach der Messiasschlacht 14, 14 überhaupt keinen Raum mehr. Allein zunächst wäre zu prüfen, ob die zeitgenössische Eschatologie wirklich mit einem Hauptschlag die ganze Welt ein Ende nehmen läßt — und die ist schon nach all dem, was jene Zeit unter „messianischen Wehen" verstand und auch nach den Andeutungen Jesu Mtth. cp. 24 zu verneinen. Dann käme, namentlich bei einem völligen Absehen von einer übernatürlichen Inspiration, die andre Frage, ob das Naturell des Verfassers einen so summarischen Abschluß vermuten lasse, und auch die ist zu verneinen. Johannes ist allerdings einer von den Donnerssöhnen, und lehnt jede Berührung mit Cerinth, dem Chorführer der Ketzer ab, und wir haben das harte Urteil über Babylon, die Dirne, die Ver

führerin, beim Charakter des Johannes ganz selbstverständlich gefunden. Andrerseits berichten die Väter aber auch von seinem Hoffen auf die Wiedergewinnung einer verirrten Seele wider Hoffnung. Es ist also mit diesem Zug in seinem Naturell — trotz seines Eifers — durchaus vereinbar, wenn er die vielen Verirrten und Verführten, also die verblendeten Opfer der Verführerin, nicht sofort schonungslos zu Grunde gehen läßt, sondern selbst am Ende noch eine Gnadenfrist für sie annimmt. Bleibt dann der Erfolg dennoch aus, so ist allerdings eine verschärfte Heimsuchung zu erwarten, und der neue Kampf ist somit recht wohl an seinem Platze und braucht nicht Dublette zu sein. Ist sie „jüdisch", so erklärt sich das aus der Abstammung und der ganzen Vorbildung des Johannes, und die Verwandtschaft mit cp. 12 und 13 ist ihr nicht mehr verhängnisvoll, wenn die Gründe für die Eliminierung jener Kapitel erschüttert sind.

Wenn die Drachenfesselung, also cp. 20, Anklang findet, so stimmen selbstverständlich auch wir zu. Wenn dagegen die Nennung der Märtyrer dem Herausgeber zugewiesen wird, so erinnern wir hier nochmals an die Gründe, die wir früher schon gegenüber der Beanstandung der „Märtyrerstimmung" geltend gemacht haben.

In cp. 21, der „Endvollendung" scheidet W. die zweite Jerusalemvision (V. 9—27) als „ausgeführte Dublette" zur ersten (in V. 3 ff.) aus (S. 105 f.). Es sei ein Kontrastbild zur Babylonvision mit „echt orientalischer Phantasie", unjohanneisch wie das Pendant in der Babylonvision. Die energische Betonung der Zwölfzahl und der zwölf Stämme (V. 16) weise auf den Mann, „der nur eine Elite aus den zwölf Stämmen zum Heile zulassen will".

Der bedeutsamste unter diesen Einwänden ist der stilistische Unterschied zwischen den beiden Jerusalemvisionen. Die Fol-

gerungen aus der Verwandtschaft mit der Babylonvision und der Anschauung über die Elite aus den zwölf Stämmen verlieren ihre Bedeutung, wenn die Beweise für die Unechtheit der Babylon- und der Zwölfstämmevision erschüttert sind. Aber auch die Differenz zwischen den Jerusalemvisionen beweist nicht, was sie beweisen soll. Daß die zweite reicher ausgestattet ist, als die erste, geben wir zu. Daraus folgt aber noch nicht ein andrer Ursprung. Zum Beweis hiefür genügt es, noch einmal an die von Weiß selbst vorgenommene Scheidung innerhalb der Wehen des 8. Kapitels zu erinnern. Dort sieht er in der „breiten, farbenprächtigen, abwechslungsreichen Schilderung“ ein Zeichen der Echtheit — warum nicht auch hier? In einer derartig eschatologisch gestimmten Schrift, wie sie in der Apok. vorliegt, ist das Interesse für die Herrlichkeiten des Jenseits doch mindestens so groß, wie das für die Greuel der Endkatastrophe im Diesseits. Wenn irgendwo, so ist also hier eine „breite, farbenprächtige, abwechslungsreiche Schilderung“ zu erwarten.

Die Fortsetzung zu 21, 1—8 sieht W. in 22, 3—5, scheidet also 22, 1—3 aus, weil in V. 3 der Thron Gottes eingeführt wird, als wäre er in V. 1 noch nicht erwähnt, weil 22, 5 außerdem Dublette zu 21, 23. 25 ist, weil 22, 3 bis 5 in seiner weissagenden Form aus der visionären Darstellung von V. 1. 2 (καὶ ἔδειξέ μοι) herausfällt (S. 106) und weil sich 21, 1—3 und 22, 3—5 bequem zu einem Lied von je zwei Strophen zu je vier Zeilen zusammengliedern lassen (S. 107), in dem „eine wundervolle Schilderung des Heils“ gegeben ist und „kein Wort in der Apokalypse des Johannes unmöglich erscheint. Daß Christus zurücktritt, entspricht ganz der Art der letzten Visionen und der Anschauung des Paulus, daß Gott schließlich Alles in Allem sein wird (1. Kor. 15, 28)“ (ebdas.) „Die Zurückhaltung in der Aus-

malung, die Einfachheit und Innigkeit der Empfindung, die Abwesenheit jeder fanatischen Erhitzung des Gefühls und der Phantasie, die Beschränkung auf die großen ewigen Ziele der menschlichen Sehnsucht — das sind die Merkmale dieser herrlichen Schilderung, die wohl eines Jüngers Jesu würdig ist" (S. 108).

Die „Zurückhaltung in der Ausmalung" und die „Abwesenheit jeder fanatischen Erhitzung" etc. sind schon früher und eben noch besprochen. Den Hinweis auf die Harmonie des fraglichen Abschnitts mit paulinischen Anschauungen können wir nur freudig begrüßen. Andrerseits müssen wir aber auch auf die „Inkongruenz" im Sinne der Kritik hinweisen, die bei der von W. vorgeschlagenen Neuordnung entsteht. In 21, 3 ist ganz abrupt vom Throne die Rede als von etwas schon Vorhandenem, und wenige Verse später (bei dem von W. getroffenen Arrangement) wird derselbe erst angekündigt. Wenn W. hieran keinen Anstoß nimmt, so darf er auch keinen Anstoß nehmen an der Art, wie der Thron Gottes in 21, 1 und 22, 3 angeführt wird. Ohnehin ist derselbe in V. 1 nur genannt als Quellpunkt für den Lebensstrom, als lokales Datum, in V. 3 dagegen in seiner beseligenden Bedeutung für die Diener Gottes, denen er die Anschauung von Gottes Licht und Gottes Angesicht ermöglicht. Die Häufung hat also ihren guten Sinn. Ähnlich verhält es sich mit der angeblichen Dublette in 22, 5 zu 21, 23. 25. Die enge Verwandtschaft braucht nicht geleugnet zu werden. Aber eine Ausscheidung ist deshalb noch nicht notwendig, sondern eine Unterscheidung genügt. Das einemal handelt es sich um die Bedeutung des Lichtes für die hl. Stadt und für die Nationen, das andremal um die Wirkung derselben für die beseligten Bewohner des neuen Jerusalem. „Was jetzt noch übrig ist, nämlich 21, 5—8. 22, 6 bis 21 ist außerordentlich schwer zu beurteilen" (W. S. 108).

Johanneische Reste können darin enthalten sein, aber alles ist „von dem Bearbeiter des Ganzen neugeformt und erweitert“. Mit einer Begründung der in diesem Abschnitt vorgenommenen Ausscheidungen will W. den Leser nicht ermüden“, also brauchen wir uns auch nicht mit einer Antikritik abzugeben. Zu prüfen ist nur noch der letzte Abschnitt des Weiß'schen Buches (S. 114 ff.). Sein Inhalt ist:

Die Quellenrekonstruktion.

Weiß ist sich der Schwierigkeiten einer solchen, namentlich in der heutigen Zeit, wohl bewußt, hat aber „ein starkes Vertrauen zu der Widerstandskraft künstlerischer Konzeptionen; was einmal kräftig empfunden und gut gesagt worden ist, wird in den Umrissen auch durch eine noch so energische Redaktion hindurch schimmern“. Seine Hypothese geht dahin: die Kapitel 10. 11, 1—13. 12, 1—6. 14—17. (13, 1—7). 15—19. 21, 4—27 sind das Buch, das der Herausgeber verschlungen hat und aus dem er wiederum prophezeit (10, 2[a]. 11), eine jüdische Apokalypse (S. 115). „Sie waren schon zu einer literarischen Einheit (Q) geformt, als sie vom Herausgeber (R) in sein Werk aufgenommen wurden“ (S. 116).

In der Analyse der Jerusalemvision (21, 9—27) macht W. die unorganische Rückbeziehung in der Bezeichnung Jerusalems als Braut des Lammes auf 19, 7 und 21, 2 geltend und betont, daß das Bild von der Braut sofort verschwindet und der Schilderung der Stadt Platz macht. Daran ist richtig, daß die Schilderung 19, 7 Epitheta wählt, die den Begriff „Braut“ betonen, während die Aussagen 21, 9 ff. den Begriff „Stadt“ premieren. Das ist aber auch 21, 3 der Fall. Ist erst einmal der Vergleich Jerusalems mit einer Braut da, so muß dem Schriftsteller das eine wie das andere erlaubt sein. Den Beweismomenten für jüdischen Ursprung (Bevorzugung der Zwölfzahl, Huldigung der Heiden und

Könige und Entwertung des Tempels ist Genüge geschehen, wenn wir einen Autor annehmen, der von Haus aus Jude war, lange unter Juden wirkte und auch unter seinen Lesern Judenchristen hatte. Das trifft aber alles bei Johannes zu. Den Bedenken gegen die Vereinbarkeit der „Tempellosigkeit des neuen Jerusalems" mit der Tempelmessung 11, 1 f. bricht W. selber die Spitze wieder ab, indem er sagt, daß „mit der Ausmessung durchaus nicht eine Erhaltung des Tempels für die Vollendungszeit geweissagt ist" (S. 118). Die Einwände wegen der sinnlichen Auffassung des göttlichen Lichtglanzes (21, 10 f. 23. 24) fallen zusammen mit der Beanstandung drastischer Schilderungen bei Johannes, und solche nimmt W., wie bereits nachgewiesen wurde, teilweise selber an.

Auch die Analyse der Babylonvision (S. 118 ff.) arbeitet mit bereits früher besprochenen Argumenten der drastischen Schilderung, der dem Johannes fremden Erbitterung über die Christenverfolgung, der Anschauung von Rom als der Satansmacht. Frappanter ist der geltend gemachte Wechsel der Situation in V. 4—10: hier der Himmel, vorher die Erde (17, 3. 18, 1. 21). Allein in 15, 1. 5 sieht der Apokalyptiker auch ein wunderbares Zeichen im Himmel und den Tempel des Zeltes des Zeugnisses im Himmel offen, und dann das Ausgießen der Schalen auf die Erde. Sein Standort ist nicht der Himmel, sondern er sieht nur hinein.

Die teilweise an frühere Ausführungen (vgl. S. 19 ff.) sich anlehnende Zergliederung von cp. 17 operiert wieder mit den Bedenken gegen Märtyrerstimmung, und diese haben wir bereits zurückgewiesen. Auch die Doppeldeutung der sieben Häupter auf sieben Hügel und sieben Könige (V. 9 und 10) und der Wechsel zwischen König und Reich in der Deutung lassen sich bei der Eigenart der Prophetie und dem stereotypen Charakter der hier gewählten Zahlen allenfalls noch

begreifen [1]). Die Identifizierung des achten Königs mit dem Tier, also dem Reich, läßt sich erklären, wenn dieser achte König als eine Art Inkarnation des Imperiums gefaßt wird (Bousset). Damit ist zugleich die Schwierigkeit (W. S. 24) gehoben, daß für den Schreiber von 17, 10 das Tier zurücktritt, dagegen für den von 17, 11 die Hauptfigur ist. — Die Schlüsse auf verschiedene Verfasser für 17, 12. 13. 16. 17 einerseits und 17, 14. 15 andrerseits sind gleichfalls keine zwingenden. Ein und dieselbe Koalition kann recht wohl zunächst im Kampfe gegen das Lamm, also die Sache Christi eine Niederlage erleiden und dann sich entzweien, so daß die Verbündeten zu Werkzeugen des Zornes gegen Rom werden. W. legt zuviel in den Text hinein, wenn er von den Verbündeten sagt: „wie sollen sie dies Werk [die Zerstörung Roms] ausführen, wenn sie schon vom Lamm vernichtet sind"? (S. 27), denn sie sind eben nicht vernichtet, sondern nur besiegt (τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς). Schon aus diesem Grunde ist der Schluß auf drei Schichten der Überlieferung und Deutung in cp. 17 (S. 27 ff.) verfrüht.

Auch der Stimmungsunterschied in der Schilderung des Unterganges Babylons cp. 18 gegenüber der Umgebung ist kein ausschlaggebendes Argument zu Gunsten einer neuen Schicht. Ein Staunen liegt allerdings in dem glänzenden Gemälde ihrer Üppigkeit, aber „die Teilnahme an ihrer Zerstörung" blickt doch noch nicht aus demselben hervor. Auch der schärfste Gegner konnte so schreiben, um den Untergang desto tragischer und das Strafgericht um so furchtbarer erscheinen zu lassen. Daß irgendwo in der Apok. Rom „nur eine Ausgeburt der Hölle ist" dürfte sich schwerlich erweisen lassen. Und wenn die Glaubensgenossen des Verfassers zur Flucht aufgefordert werden wegen der Gefahr der Ansteckung

1) Vgl. dazu meine Andeutungen Th. Qu. 1906 S. 528 f.

durch ihre Sünden und der Teilnahme an ihrer Strafe, so ist dies in diesem Zusammenhang begreiflich, aber noch kein Beweis, daß das Kapitel keine Christenverfolgung kennt oder an Juden adressiert sein muß. — Eine Beeinflussung des Bildes vom Tier, das war und nicht ist und selbst der achte ist und doch einer von den sieben (17, 11) durch den Volksglauben vom Nero redivivus kann zugegeben werden. Aber eben wenn dieser Nero Gottes Werkzeug gegen Rom ist, ohne jedoch ein Christenverfolger zu sein, wenn diese Apokalypse nach Weiß unmöglich aus einer Christenverfolgung heraus entworfen sein kann (S. 31), so ist die auch von W. trotzdem festgehaltene Identifizierung dieses Antichrist mit Nero redivivus völlig unbegründet. Eine Christenverfolgung muß in der Luft liegen, sonst ist das tragische Ende des Antichrist unmotiviert. Somit ist die Verweisung des Abschnitts in die Zeit vor Domitian unbegründet und die Annahme eines neuen Autors, des „Apokalyptikers letzter Hand" (W. S. 31 f.) für die Partien, die von Christenverfolgung reden (17, 6. 18, 24 etc.) ist unnötig, vielmehr hat die „zweite Hand" entschieden zu viel geschrieben, wenn man ihr das abspricht, was von der dritten Hand sein soll, und schon die „zweite Hand" würde in die Zeit Domitians weisen.

Was W. aus den Worten „seine Todeswunde" 13, 3 folgert, geht wieder zu weit. Man sehe nicht ein, in wiefern der Tod des einen Hauptes für das Tier selber ein tödlicher Schlag sein soll, da ja noch sechs Häupter leben. Es schimmere schon der Gedanke des Herausgebers durch, für den das Tier nicht mehr das Imperium im allgemeinen, sondern ein Kaiser sei (S. 34). Allein nachdem der Verfasser einmal berichtet hat: einer seiner Köpfe war wie abgeschlagen zum Tode, kann er nachher von einer Todeswunde reden, ohne mißverstanden zu werden.

Dem Apokalyptiker letzter Hand werden sodann noch (S. 35 ff.) die Eingangsworte 1, 1—3 zugeschrieben und all die Stellen, die ein „literarisches Bewußtsein verraten, von „diesem Buche reden" (22, 7. 9. 10. 18. 19), dasselbe den Hörern empfehlen (22, 6. 7. 8), vom „Geiste der Prophetie" (19, 10) oder den Propheten selber (10, 7. 16, 2. 18, 20. 24. 22, 6) als verehrungswürdigen Größen sprechen. All das passe nicht in den Mund eines Verzückten. Es rede ein Mann der zweiten Generation, ein literarischer Dolmetscher (S. 37). Es seien Reminiszenzen an die Sammler der alten Prophetie 2c.

Wir wollen mit letzterem Punkte beginnen. So, wie Johannes die Propheten kannte, fand er die beanstandeten Einleitungsformeln schon vor. Die LXX beweist dies zur Genüge. Also kann er sich dieselben angeeignet haben. Wenn sodann vom „Geiste der Prophetie" 2c. geredet wird, wo man die erste Person erwarten würde, so hat dieses Zurückstellen der eigenen Person hinter den Geist, dem sie ihre Autorität verdankt, doch auch ihre Parallelen selbst bei Paulus (vgl. seine Äußerungen über den Geist 1 Kor. 2, 10). Wenn namentlich die Apok. über den Bereich der sieben kleinasiatischen Gemeinden hinausgreift, und das geschieht sogar in den Gemeindeschreiben selber mit ihrer Ankündigung einer Weltkatastrophe, so war der Grund, auf den Geist als letzten Bürgen für die Zuverlässigkeit der Aussagen hinzuweisen, ein um so triftigerer. Dem Johannes gar vorschreiben zu wollen, er hätte statt der Hinweise auf den Geist sagen müssen, „höret was ich euch sage", das geht denn doch zu weit. Er ist in der Apok. lediglich der Herold, der Vermittler der Offenbarungen an den Leser. Seine Persönlichkeit kommt hier viel weniger in Frage, als im gewöhnlichen Lehr- oder Hirtenamt. Warum sollte er also nicht gleich den letzten Bürgen und die höchste Autori-

tät nennen? Es handelt sich doch um Aufschlüsse von weittragenster Bedeutung und für die weitesten Kreise. Da war in der Berufung auf den Geist Gottes die beste Garantie gegeben. — Die Beweise „literarischen Bewußtseins“ könnten erst dann beanstandet werden, wenn es über jeden Zweifel erhaben wäre, daß die Apokal. ursprünglich lediglich für die kleinasiatischen Gemeinden bestimmt und auf die paar Kapitel der Sendschreiben beschränkt war. War dies aber nicht der Fall, so konnte von einem Buch &c. geredet werden. —

Mindestens ebenso deutlich, als die zuletzt genannten Spuren redaktioneller Zutaten soll das große Intermezzo cp 10 bis 11, 13 reden (S. 41 ff). Hier soll eine Schrift eingeschaltet und ein Verfahren beobachtet worden sein, wie es sich die Sammler des Buches Jesaja und Mtth. und Lk. bei der Neuherausgabe der alten Evangeliumsschrift des Mk. erlaubten. Als Beweis wird angeführt: das rhythmische und sprachliche Herausfallen des Sätzchens 10, 6 „sondern in den Tagen des siebenten Engels, wenn er posaunen wird“; der glossenhafte Charakter des Sätzchens 11, 8 „die da heißet geistlich Sodom und Ägypten, wo auch ihr Herr gekreuzigt ist“; das Eingezwängtsein des Büchleins zwischen der Schilderung der Füße und ihrer Stellung 10, 2; die Entbehrlichkeit von 10, 8—11; das Schweigen über das Büchlein in den folgenden Partien; der Plural „sie sagen“ 10, 11, während vorher nur von e i n e m Engel die Rede ist; das Fehlen des Inhalts für das Brüllen des Engels. Offenbar hätte die Aufnahme ihres Inhalts „zu arge Wiederholungen mit der vorhergehenden Vision gegeben“; in der Aufforderung, „wiederum“ zu prophezeien, liege das unwillkürliche Eingeständnis, daß der Inhalt der Buchrolle schon einmal „als Weissagung verkündet ist“, und das hier benutzte Buch war wahrscheinlich auch andern bekannt, die den Herausgeber „zu kontrollieren im Stande waren“.

Schon der zuletzt geltend gemachte Grund läßt die ganze Hypothese als sehr unsicher erscheinen. Wenn der Herausgeber den Ruf der Originalität nicht einbüßen wollte, so war das einzige Mittel, kein kontrollierbares geistiges Darlehen zu machen, und letzteres Unterfangen muß doppelt gewagt erscheinen, wenn man mit W. jene Herübernahme fremden, schon bekannten Stoffes sich unter den Augen des noch lebenden Johannes und mitten in dem mit seinem Geiste so vertrauten ephesinischen Kreise vollziehen läßt (S. 162 f.). Das „wiederum" hat seinen guten Sinn, auch wenn es sich nicht um Wiederholung einer schon vorhandenen Weissagung handelt. Was man über das Büchlein eigentlich noch erwarten sollte, nachdem es bereits verschlungen ist, das ist nicht abzusehen. Auch seine Einfügung zwischen die Schilderung der Füße und ihrer Stellung verliert das Befremdliche, wenn man bedenkt, daß es sich bei der „Stellung" in letzter Instanz nicht um eine Angabe über die Beinstellung und den Standort des Engels, sondern um den Bereich der Geltung und Wirkung seiner Worte handelt. 10, 8—11 sind nur dann entbehrlich, wenn man auf eines der bei Johannes so beliebten und auch von W. anerkannten Mittel zur Steigerung des Interesses für das Folgende verzichten will. Das Glossenhafte haben die Zusätze in 10, 6 und 11, 8 mit jeder derartigen erklärenden Ergänzung gemein, auch mit denen in der „Johannesapok". Aber wenn einmal die sprachliche Seite mit berücksichtigt wird, so darf man doch erwarten, daß bei einem Abschnitt vom Umfange des hier beanstandeten Stil und Wortschatz auf ihre Harmonie oder Disharmonie mit dem johanneischen Bestande geprüft werden. — So bleibt schließlich als Stütze für die Annahme eines Einschiebsels nur noch der Plural „sie sagen" in 10, 11. Ob ihm die Fähigkeit zuzutrauen ist, die ganze Hypothese allein zu tragen? und ob nicht einfach zu übersetzen ist: „man sagt mir"?

So sind denn die Resultate, doch nicht so unanfechtbar die W. seiner „Quellenrekonstruktion“ zu Grunde legt (S. 121 ff.). Es bleiben nun noch die weiteren Stützen zu prüfen, die W. derselben S. 122 ff. gibt. Es ist zunächst namhaft zu machen die schon früher (S. 13) angeführte Verlegung des Standortes des Verfassers durch R von der Erde in den Himmel (15, 8; ebenso 19, 4—10), denn mit dem Tempel 15, 8 könne doch nur der irdische Tempel gemeint sein (S. 123). Doch folgt aus letzterem Umstand über den Standort des Sehers noch nichts. Der irdische Tempel mag gemeint sein, aber der Prophet schaut ihn in einem Gesichte, und dafür ist der Standpunkt irrelevant, und damit ist auch der Beweis für die behauptete Hinzufügung „der Hütte“ 15, 5, der 4 Tiere aus 4, 6 f. und der Worte „den Thron“ in 16, 17 erschüttert.

Die Haupteinwände gegen die Szene am gläsernen Meer 15, 2—4 kommen schließlich auf Antizipationen hinaus, und die sind nun einmal, auch noch W., eine Begleiterscheinung prophetischer Schriftstellerei. Noch weniger können Rückblicke wie in 15, 1 auf 12, 1 oder ebenda auf die 2 frühern Siebenheiten befremden. — Der angebliche Widerspruch zwischen 15, 1, wo der Prophet die 7 Engel sieht und 15, 5, wo sie noch im Tempel verborgen sind, hebt sich, wenn man 15, 1 als Ankündigung des Inhalts der ganzen folgenden Vision annimmt: Ich hatte eine Erscheinung, sieben Engel als Plagenbringer. — Die von W. gerügte ungleichmäßige Verteilung des subjektiven „ich sah“, „ich hörte“ kann zunächst auffallen. Doch zeigt sich bei genauerem Zusehen, daß sie jedesmal eine besonders bedeutungsvolle Phase einleiten (vgl. namentlich V. 13). Daß Reden von Ereignissen unterschieden werden mit „ich hörte“, kann nicht befremden.

Der Haupteinwand gegen die Ursprünglichkeit von 16, 13—15 ist der unvermittelte Übergang von Berichten und Deutungen

zu einem direkten Wort Jesu, findet aber seine Erledigung durch den Hinweis auf den ganz ähnlichen Befund in dem von W. als echt anerkannten cp. 1: V. 7 ist die Ankündigung des Kommens Jesu und des Wehklagens der Völker. V. 8 ist ein direktes Wort Jesu ohne irgend welche überleitende Einkleidung. — Die Anfechtung von 16, 5—7 wegen des vorausgesetzten Martyrerblutes fällt, wenn die vorausgegangenen Martyrerszenen nicht als unecht erwiesen sind, und das ist nicht der Fall.

Gegenüber der Verlegung der Prophezeiung vom Schicksal der großen Stadt in die Zeit, da Jerusalem schon als verloren galt und nur im Tempel sich noch ein Häuflein Getreuer halten konnte, S. (126 ff.), sei hier (wie schon im vorigen Jahrgang der Th. Qu.) nochmals daran erinnert, daß es mindestens inkonsequent ist, anzunehmen, diese Prophetie vom partiellen Untergang der hl. Stadt sei auch nach ihrer gründlichen Zerstörung noch unverändert belassen worden, während man an der Regententafel und ihrer angeblich wechselnden Gestalt in der Apok. die Zeittafel für die Entstehung der betreffenden Abschnitte ablesen zu können behauptet. Bei einer Adaptierung an seine Zeit hätte der angebliche R hier entschieden ändern müssen. Hat er es nicht getan, so ist bewiesen, daß die ganze Hypothese über die Genesis jenes Abschnitts mit all ihren Konsequenzen hinfällig ist.

Gegen die von W. S. 87 f. vorgeschlagene und S. 135 nochmals betonte Trennung zwischen der Vision vom Drachensturz und der von der Messiasgeburt in cp. 12 haben wir schon S. 40 Stellung genommen. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß wir schon wieder in der Lage waren, einen von W. vorgeschlagenen Wechsel des Standortes sei es des Sehers, sei es der Ereignisse, abzulehnen. Wir legen deshalb den Erörterungen, ob das Weib in cp. 12 ursprünglich im oder am Himmel oder auf der Erde zu denken sei (S. 135), keinen

besondern Wert bei. In den übrigen Änderungsvorschlägen ist W. selber sehr zurückhaltend und in der Verteilung der einzelnen Verse bzw. Versteile auf den jüdischen Apokalyptiker (Q) und den Herausgeber (R) schwankend (vgl. namentlich S. 140), und wo er eine bestimmte Stellung nimmt, da ist dieselbe teilweise bedingt durch die Datierung nach der Jerusalemvision, teilweise durch die Ansicht vom Fehlen der Märtyrerstimmung in Q.

Die Deutung des Tieres in cp. 13 auf das röm. Imperium im allgemeinen, in cp. 17 auf einen Kaiser benützt W. S. 142 zur Folgerung, Q habe diese Gestalt nicht geschaffen, sondern überkommen und umgedeutet. Die Möglichkeit des Anschlusses an eine Vorlage ist nicht zu bestreiten, ja sie wird sogar nahegelegt durch die Ausstattung des Tieres mit Zügen aus Daniel cp. 7. In der Deutung aber kann er das Motiv variieren, wie er auch das Buchmotiv entlehnt und variiert (vgl. hiezu meine Ausführungen Th. Qu. 1906 S. 528). Die Bedenken gegen die Erscheinung des himmlischen Reiters (S. 142) basieren auf der Überzeugung, daß jene Erscheinung „und die von blutgierigem Rachegefühl inspirierte Schilderung der Schlacht nicht von einem Christen, d. h. nicht von unserm Johannes-Apokalyptiker" konzipiert sein kann. Daß diese Überzeugung dem historischen Charakterbild des Johannes nicht entspricht und auch innerhalb der „echten" Johannesapok. Andeutungen gegen sich hat, ist bereits hervorgehoben worden. Damit sind die Gründe für die Verwerfung der Messiasschlacht als Doublette zu 14, 14 ff. schon zum teil zurückgewiesen. Andre Bedenken sind geäußert bei der Behandlung der „großen Ausscheidung" in cp. 15—20 (s. o. S. 46 ff.) Die Trias: Tiervision, Messiasgeburt, Messiasschlacht in der Apokalypse Q (S. 143) steht also nicht unbedingt fest.

Daß die Erwähnung des Pseudopropheten nachhinke, also

vom Herausgeber (R) stamme (S. 144), während das Tier in Q ursprünglich sei, läßt sich nicht beweisen. Nachdem der Aufzug und das Ziel des Reiters auf dem weißen Rosse geschildert sind (19, 11--18), folgen Tier, Könige und Lügenprophet und beim Tier und dem Lügenpropheten ist noch eigens ihre Schuld angegeben und ihre besondre Strafe. Beide werden also ganz gleich behandelt.

Im „Rückblick" (S. 146 ff.) ist nichts wesentlich Neues mehr enthalten, denn die Struktur der Apok. als ganzes kennen wir bereits. Nur die Äußerungen über den Gesamteindruck des Werkes mögen hier wiedergegeben werden: „Wenn man die Entstehungsweise berücksichtigt, so muß man sagen: der Herausgeber hat ein Werk geschaffen, das an Reichtum und Abwechslung der Szenen, an dramatischer Spannung und Steigerung seines Gleichen sucht. Vor allem ist es ihm gelungen, mit einer einheitlichen Stimmung und zwar mit einer „glühenden Empfindung, die noch heute jeden empfänglichen Leser mit fortreißt, das ganze zu durchdringen". . . . Schwärmerische Sehnsucht und Begeisterung, Todesverachtung und Siegesgewißheit — das ist die alles beherrschende Tonart. In diesem Sinne ist die Apok. wirklich ein einheitliches Werk und, wie man sie auch zerlegen möge, man wird nicht leugnen können, daß der Herausgeber auch das Übernommene im Großen und Ganzen zu seinem Eigentum gemacht hat. Er hat es neu empfunden in seine Denk- und Redeweise umgeschmolzen und so ist das, was uns vorliegt, in gewissem Sinne doch **sein** Werk geworden" (S. 149 f.).

Beachtenswert ist auch das Zugeständnis: „Es ist zuzugeben, daß im Sinne des Herausgebers die Reihe der Perikopen nicht eine durchweg geschlossene Zeitfolge darstellt. . . . Es gibt zweifellos Stücke, in denen er zeitlich vor- und solche, die denen er zeitlich und sachlich zurückgreift. So ist z. B. die

Schilderung der vollendeten Märtyrer im Himmel (Kap. 7) ein Vorblick“ (S. 150 f.). Ebenso bemerkenswert sind die Äußerungen (S. 155 ff.) über „das Problem des Verhältnisses der Apokalypse zum Johannesevangelium und zum kleinasiatischen Johannes.“ Im Gegensatz zur Alternative der Tübinger Schule, „daß wenn die Apokalypse vom Apostel Johannes stamme, das Evangelium gewiß nicht ihn zum Verfasser haben könne“, betont W. in Anlehnung an Bousset: „in jedem Falle liegen beide Schriften zeitlich und örtlich und sprachlich so nahe beieinander, daß es für sie möglich gewesen sein muß, nebeneinander zu existieren und zu wirken... Es hilft also nicht viel, wenn man beide Schriften auf verschiedene Verfasser verteilt“. Die Lösung des hieraus sich ergebenden Problems denkt W. sich so (S. 156 ff.): der Apokalyptiker letzter Hand hat unter dem Eindruck des Cäsarenkults das Gefühl der 12. Stunde und rechnet bis zur Wiederkunft und zum Gericht höchstens noch $3^1/_2$ Jahre. Aber Domitian stirbt und die Weissagung erfüllt sich nicht. Wenige Jahre nachher stirbt auch der Lieblingsjünger, und damit ist der weitverbreitete Glaube zerstört, er würde bleiben, bis der Herr komme. Unter dem Eindruck dieser Überraschungen vollzog sich der Umschwung der bisherigen Jenseits- in die Diesseitsstimmung. Die große Scheidung hat schon stattgefunden. Wer glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. Der Herr ist schon gekommen; „er kommt im Parakleten, sichtbar und fühlbar für den Glaubenden“. Anknüpfungspunkte hiefür fanden sich bei Christus wie bei Paulus. Die Anfänge der Gegenwartsfrömmigkeit sind schon da. Die Kreise, denen die Apok. angehört, schließen sich nunmehr mit Entschiedenheit der Stimmung an, die im Evangelium zum Ausdruck kommt. Die Johannesbriefe liegen zwischen der alten Johannesapok. und der Apok. aus der Zeit Domitians. Die dem Johannesevangelium zu Grunde liegen-

den, vom Verfasser des Nachtragskapitels redigierten schriftlichen Aufzeichnungen des Lieblingsjüngers sind älter, als die Apok. letzter Hand und „das einheitliche Gefüge johanneischer Theologie nnd Sprache, der scharfumrissene Typus johanneischer Frömmigkeit gehen auf eine bestimmte Persönlichkeit zurück, die am Ende des Jahrhunderts in Ephesus von Einfluß war“. Der kleinasiatische Johannes muß a. 95 80—85 Jahre alt gewesen sein (S. 162) und konnte oder wollte nicht mehr hindern, daß seine Apokalypse aus den 60er Jahren eine Auferstehung erlebte, die nur teilweise nach seinem Sinne gewesen sein mag“ (S. 163). Den genaueren Nachweis stellt W. in einer später vorzulegenden Gesamtbehandlung der Johanneischen Frage in Aussicht (S. 164).

Diesem Rückblick von Weiß möchte ich noch einen persönlichen anfügen. Im selben Jahre wie seine Untersuchung erschien die von mir im vorigen Jahrgang der Th. Qu. (S. 497 bis 541) besprochene Arbeit von Völter über den gleichen Gegenstand. Völter sprach im Vorwort die Hoffnung aus, „das apokalyptische Problem nunmehr seiner endlichen Lösung entgegenführen zu können“. Ein Vergleich der Resultate der beiden Forscher gibt einen drastischen Kommentar zu dieser Hoffnung. Nach Weiß stammt die Apok. aus dem johanneischen Kreise; nach Völter gehört ein Teil dem Evangelisten Markus, ein Teil dem Cerinth, ein Teil einem Redaktor und ein letzter dem Einleiter an. Nach Weiß erstreckt sich die Einheitlichkeit auf den Inhalt und die Sprache; nach Völter kommen Partikularismus, Universalismus, Antipaulinismus, Gnostizismus rc. in derselben zum Ausdruck. Nach Weiß sind die kleinasiatischen Gemeindebriefe johanneisch, bilden den ältesten Grundstock und stammen aus dem Jahre 60, nach Völter sind sie unecht, bilden den jüngsten Teil, stammen vom Einleiter und fallen in die Zeit Hadrians, also ca. 60 Jahre oder noch mehr später.

Nach Weiß gehören die cp. 15—20 eng zusammen, nach Völter sind Markus, Cerinth und der Einleiter an denselben beteiligt. Die Differenzpunkte ließen sich noch vermehren. Aber schon die hier genannten genügen, um zu beweisen, daß wir zunächst noch nicht vor der Lösung des apokalyptischen Problems stehen. Aber wenn eine solche einmal erzielt wird, so liegt sie sicher näher bei Weiß, als bei Völter. Wenn wir trotzdem auch Weiß nicht in allweg folgen konnten, so lag der Grund nicht in dogmatischer Voreingenommenheit. Denn die von W. vorausgesetzten Entstehungsverhältnisse berühren sich vielfach — natürlich vor allem abgesehen von der Zeit — mit denen, die auch in konservativen Kreisen für die lukanischen Schriften angenommen werden. Der Grund unseres ablehnenden Verhaltens liegt vielmehr darin, daß entweder die von W. hervorgehobenen Schwierigkeiten eine Lösung zulassen, auch wenn man an der Einheitlichkeit der Apok. festhält, oder daß neue Schwierigkeiten entstehen, wenn man die Einheitlichkeit in der von ihm vorgezeichneten Weise preisgibt.

2.

Zu Lukas 4, 23.

Von Prof. Joh. Evang. Belser.

In der Rezension über die Schrift Harnacks, „Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte“ habe ich kurz die Auffassung des Berliner Gelehrten bezüglich der Worte Luk. 4, 23 als unzutreffend notiert (Quartalschr. 1907, H. 1, S. 123.). Die Wichtigkeit des Gegenstandes dürfte es rechtfertigen, wenn ich noch einige Er-

gänzung und Vervollständigung der dort angebrachten Notiz eintreten lasse.

Harnack legt bei seiner bezüglichen Ausführung nach dem Vorgang von Hobart zunächst den Finger auf Apg. 28, 8—10: *ἐγένετο τὸν πατέρα τοῦ Ποπλίου πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον κατακεῖσθαι, πρὸς ὃν ὁ Παῦλος εἰσελθὼν καὶ προσευξάμενος, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ, ἰάσατο αὐτόν.* Die Parallelen aus Hippokrates zu *πυρετοῖς* und *δυσεντερίῳ* sind wirklich sehr sprechend; beide Begriffe erscheinen stets miteinander verbunden und *πυρετός* gewöhnlich im Plural: *τοῦ θέρους δυσεντερίαι τε πολλαὶ ἐμπίπτουσι καὶ πυρετοί* oder *ἀνάγκη τοῦ θέρους πυρετοὺς ὀξεῖς καὶ ὀφθαλμίας καὶ δυσεντερίας γίνεσθαι*; niemand kann mehr zweifeln, daß die angeführten Worte am Ende des zweiten Werkes von einem Arzt niedergeschrieben worden sind. Sehr sprechend ist nun in diesem Betreff am Anfang der Darstellung der öffentlichen Tätigkeit Jesu in der Evangelienschrift 4, 23 das medizinische Bild, wo Lukas, und zwar er allein unter den Evangelisten, dem Herrn die Worte in den Mund legt: *πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην· ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν.* Mit Recht hat Harnack die Worte bei Galen: *ἐχρῆν τὸν ἰατρὸν ἑαυτοῦ πρῶτον ἰᾶσθαι τὸ σύμπτωμα καὶ οὕτως ἐπιχειρεῖν ἑτέρους θεραπεύειν* zum Vergleich beigezogen. Wer möchte sich darüber wundern, daß Aerzte besonders für solche Sprichwörter Interesse bekunden, welche sich auf den ärztlichen Stand beziehen? Heutzutage kann man nicht selten im Munde eines Arztes den Spruch hören: praesente medico nil nocet, bezw. die joviale Uebersetzung davon: Präsente = Geschenke schaden dem Arzte nicht. Wenn nun aber Harnack unter Berufung auf Vogels Aeußerung: „Die Form der Einführung des Sprichwortes wird als eine glückliche kaum gelten können“ (Vogel, Zur Charakteristik des Lukas 1899, S. 28) die Behauptung

aufstellt, das Wort Jesu passe gar nicht in den Zusammenhang und sei gleichsam an den Haaren herbeigezogen, folglich ein Zusatz des Arztes Lukas, so ist er im Irrtum. Seine Behauptung gründet auf der Anschauung, daß die von Lukas 4, 16 ff. geschilderte Szene im Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vorgefallen sei; denn er drückt sich S. 12 f. also aus: dieses Wort ist eine Vorwegnahme von Mark. 15, 31: *ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι*; es ist für die schließliche Stimmung des ungläubigen Judenvolkes Jesu gegenüber allerdings charakteristisch, hat aber mit dem Anfang der Verkündigung Jesu nichts zu tun; später (S. 82 f.) kommt H. auf die Sache zurück mit der Bemerkung: in seinem Evangelium (4, 23) läßt Lukas Jesus bei seinem Auftreten in Nazareth von den großen Taten in Kapharnaum reden, aber diese Taten sind vorher gar nicht erwähnt. Das ist gewiß richtig; aber es sollte dem Gelehrten doch die weit verbreitete Ansicht nicht unbekannt sein, wornach von Lukas die Perikope 4, 16—30 nicht an dem ursprünglichen Standorte mitgeteilt ist. Allerdings glauben einzelne Erklärer, der Bericht des Lukas dürfe mit dem Berichte der beiden andern Synoptiker über den Besuch Jesu in Nazareth (Matth. 13, 53—58; Mark. 6, 1—6) nicht identifiziert werden; aber auch solche nehmen an, daß dem hier vom 3ten Evangelisten berichteten Besuch eine Tätigkeit in Galiläa, namentlich in Kapharnaum, vorausgegangen sei. Die große Mehrzahl spricht sich indes für die Identität aus. Namentlich hat neuerdings Resch auf das Logion Luk. 4, 24, welches sich ebenso bei Matth. 13, 57 und Mark. 6, 4 findet, als ein sicheres Anzeichen für die Identität des hier und dort mitgeteilten geschichtlichen Ereignisses hingewiesen (Paralleltexte zu Lukas S. 40). Merkwürdigerweise freilich vertritt gerade dieser Gelehrte die Ansicht, daß die Perikope nicht bei Matthäus und Markus, sondern bei Lukas

am ursprünglichen Standort, am Anfang der galiläischen Wirksamkeit, erhalten sei, so daß bei jenen beiden Evangelisten eine Umschaltung stattgefunden hätte. Eine solche Auffassung erscheint in der Tat sehr befremdlich. Man lasse sich doch durch das Wort des Lukas 1, 3 betreffs des *καθεξῆς γράψαι* nicht täuschen: im ganzen freilich hält der dritte Evangelist die chronologische Ordnung ein; aber es gibt einzelne Ausnahmen; eine solche begegnet uns beispielsweise auch 7, 11 ff.: die Auferweckung des Jünglings zu Naim bringt Lukas vor der Auferweckung der Tochter des Jairus (Luk. 8, 40—56); damit erlaubte sich Lukas eine Abweichung von der ursprünglichen, wirklich geschichtlichen Ordnung; denn die Erweckung der Jairustochter trat früher ein, war überhaupt die erste Totenerweckung (vgl. dazu meinen Kommentar zu Joh. S. 193 und den näheren Nachweis Bibl. Zeitschr. II, 2, S. 154). Über den Grund der Abweichung von der historisch richtigen Ordnung in unserem Falle kann man auch gar nicht im Unklaren sein; man wird nicht mit Schegg (Evangelium nach Lukas S. 210) und anderen als Motiv der Antizipation des Berichtes das Bestreben ansehen dürfen, an einem Beispiel zu zeigen, warum Jesus nicht Nazareth zum Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Tätigkeit erwählte, sondern Kapharnaum, vielmehr beruht diese Anordnung bei Lukas auf einer Erwägung didaktischer Art: der Evangelist stellte die Perikope über die Verwerfung Jesu durch die Nazarethaner voran, um dem Leser eine Andeutung zu geben über den Gang des Werkes Jesu: Heilsbotschaft an die Juden, infolge der ablehnenden Haltung letzterer Übergang derselben an die Heiden (Einl. 2, S. 193). Lukas bezeugt durch die beiden Verse 14 und 15 und nicht weniger durch die zweite Hälfte von V. 23 eine längere Wirksamkeit Jesu in Galiläa und speziell in Kapharnaum, ehe er seine Vaterstadt Nazareth betrat. Die Worte *ὅσα ἠκούσαμεν*

γενόμενα εἰς Καφαρναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου = was wir gehört haben, daß an Kapharnaum geschehen, tue auch hier in deiner Vaterstadt, können in ihrem ersten Teil unmöglich auf das Joh. 4, 46 ff. berichtete Wunder der Heilung des Sohnes des βασιλικός bezogen werden, als ob durch εἰς Καφαρναούμ = nach Kapharnaum hin angedeutet werden wollte, daß Jesus bei Verrichtung des Wunders sich in Kana aufgehalten habe, während der Kranke in Kapharnaum weilte; diese Erklärung widerstreitet dem Wortlaut: ὅσα γενόμενα = alles was schon, wie wir gehört haben, an Kapharnaum geschehen ist (zu γενόμενα εἰς vgl. Winer Gramm. 50, 4 S. 388). Diese Worte weisen auf eine größere Anzahl von in Kapharnaum vollbrachten Wundern, auf eine dem Besuch in Nazareth vorangegangene umfassende Wirksamkeit in dieser Stadt hin, und durch die Mitteilung dieser Worte zusammen mit den Angaben in V. 14 und 15 bringt Lukas selbst deutlich zum Ausdruck, daß er von der chronologischen Ordnung absehe, den Besuch Jesu in Nazareth zu früh erzähle, wie denn Matthäus und Markus wirklich das Ereignis viel später in anderem Zusammenhang bringen. Soviel über den ursprünglichen Standort der Perikope, welcher das Wort ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν angehört. Und nun über den Sinn des Sprichwortes.

In V. 22 berichtet Lukas von dem Eindruck, welchen das Auftreten Jesu auf die Nazarethaner hervorgebracht hat: sie waren voll Staunen und Bewunderung zunächst wegen der Anmut seiner Rede. Das und nichts anderes drückt ἐθαύμαζον aus; viele freilich wollen das Wort in dem Sinne nehmen: sie verwunderten sich, waren befremdet; indes mit Unrecht; im Hinblick auf das gleich folgende „und sie sagten: ist dieser nicht der Sohn Josephs?“ kann man allerdings fragen: wollte Lukas zwei Gefühle zugleich schildern, das der Bewunderung

und das des beleidigten Stolzes oder bloß das eine Gefühl der Bewunderung? Mit Schegg ist die Frage im Sinne des zweiten Teils zu beantworten: sie bewunderten anerkennend die Anmut und Lieblichkeit seiner Worte und sprachen: ist er nicht der Sohn Josephs? Mit *καὶ ἔλεγον κτλ.* gibt der Evangelist die Ursache der Bewunderung an: gerade darum, weil sie Jesus als Sohn eines armen, einfachen, ungebildeten Zimmermanns kennen gelernt hatten, staunten sie ob der Anmut und Schönheit seiner Sprache. Bloß darob? Man behauptet es und hat dazu angesichts des Wortlautes ein scheinbares Recht; vielleicht wird sich aber doch empfehlen, bei der Erklärung des Lukasreferats die Berichte der übrigen Evangelisten zu berücksichtigen. Und da ist es Markus, welcher Wundertaten durch Auflegung der Hände erwähnt (6, 2); gemeint sind Krankenheilungen; durch solche hatte der Herr in besonderer Weise Kapharnaum ausgezeichnet, welches von ihm zu seinem Domizil und zum Hauptschauplatz seiner Wunderwirksamkeit gemacht worden war (4, 23 und Matth. 9, 2; 11, 23; Joh. 2, 12); es ist darum sicher der wundertätige Arzt, der vor allem das Interesse der Nazarethaner erweckt; dies zeigt die ganze Darstellung des Lukas. Es ist verfehlt, wenn man (z. B. Hahn zu Luk. I 316) zu *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα κτλ.* bemerkt: es bezieht sich dies auf die nach Nazareth gelangten Gerüchte von Wundern, die Jesus in Bezug auf Kapharnaum verrichtet hatte, denen sie jedoch keinen Glauben geschenkt hatten: danach würde sich in den Worten ein Zweifel an der Wahrheit der den Nazarethanern zugekommenen Gerüchte zu erkennen geben. Gewiß eine unrichtige Annahme; nein! Die Nazarethaner waren überzeugt, daß Jesus Großtaten zu Kapharnaum vollbracht habe und waren versichert, daß er bei ihnen erschienen war, um alle Kranken zu heilen, die sich augenblicklich in Nazareth befanden (vgl. Mark. 6, 5 f.); aber

sie wollten mehr; Jesus sollte wenigstens von jetzt an das tun, was er als guter Patriot von Anfang an hätte tun sollen: statt des halbheidnischen Kapharnaum sollte er seine rein jüdische Vaterstadt zum Mittelpunkt seiner Wunderwirksamkeit machen; daß sie dabei in erster Linie an Krankenheilungen dachten, zeigt auch die Apologie des Herrn. Er wies hin auf zwei alttestamentliche Vorbilder, die Propheten Elias und Elisäus: beide hätten sich als wundertätige Aerzte erwiesen, der eine durch Errettung einer armen Witwe vor dem leiblichen Hungertode, der andere durch Heilung vom Aussatze; dabei seien diese beiden (die Witwe und Naaman) keine halben, sondern ganze Heiden und Ausländer gewesen, während die vielen armen Witwen und Aussätzigen in Israel ihrem Schicksal überlassen geblieben seien; wollten die Nazarethaner ihn tadeln, so müßten sie noch mehr jene Propheten tadeln und damit Gott selbst, nach dessen Willen sie gehandelt hätten. In diesen Zusammenhang paßt nun ganz vorzüglich das Wort Jesu: jedenfalls werdet ihr mir das Sprichwort entgegenhalten: „Arzt, heile dich selber". *παραβολή* hier = sprichwörtliche Redensart, Sentenz, Sinnspruch, wie sonst *παροιμία* gebraucht ist, welches nur Johannes anwendet (10, 6; 16, 25. 29). Im nächsten und eigentlichen Sinn trifft freilich das Sprichwort nicht zu, da Jesus nicht krank war und einer Heilung bedurfte. Aber die Orientalen, welche eine Vorliebe für Sprichwörter haben, machen von denselben in der Anwendung oft einen sehr weiten Gebrauch; wir dürfen in dieser Beziehung nicht mühevoll nach Beispielen der Art uns umsehen. Der Luk. 4, 24 mitgeteilte Spruch *οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ* begegnet uns auch Joh. 4, 44. Zwar haben manche Exegeten unter Hinweis eben auf Luk. 4, 24 und Matth. 13, 57; Mark. 6, 4 die betreffenden Worte auch beim vierten Evangelisten auf

Nazareth bezogen, da ja πατρίς nur Vaterstadt bedeute, so daß dort von Johannes der Grund angegeben würde, warum der Heiland von Samarien weg sich nach Galiläa überhaupt und nicht speziell nach seiner Vaterstadt Nazareth begeben habe. Indes ist diese Auffassung unrichtig; die Worte gehen vielmehr auf Judäa, wie des Näheren im Kommentar zu Joh. S. 149f. gezeigt worden ist. Aber hier beachte man nun, daß der Heiland πατρίς in diesem Fall in der Bedeutung Vaterland anwendet, nicht in dem Luk. 4, 24 und Parall. vorliegenden Sinn: Vaterstadt; sonach liegt eine Anwendung des bezeichneten Spruches auf verwandte Verhältnisse vor. Aehnlich liegt es mit dem Gebrauch des Sprichwortes: „Arzt, heile dich selbst"; dasselbe hat den Sinn: Arzt, sorge zuerst und zumeist für das leibliche Wohl deiner Verwandten und Landsleute. Mit Recht sagt Schegg (a. a. O. S. 220): die Familie (Verwandtschaft) wird verglichen mit einem Leibe, also daß man sich selbst entzieht, was man ihr vorenthält: auf den Arzt hat der eigene Leib, die Familie, das erste Recht; wenn Jesus ein Wundertäter ist, so haben die Seinigen, seine Verwandten und Landsleute (sein eigener Leib) das erste Recht auf ihn. Den Umschwung in der Stimmung der Nazarethaner brachte, wie man nur aus der Darstellung des Lukas genau ersieht, eben die Rede Jesu über Elias und Elisäus: sie erkannten, daß sie den Heiden nachgesetzt und der göttlichen Gnadenerweisungen für unwürdig erklärt wurden, weshalb sie „von Zorn erfüllt wurden" (Luk. 4, 28). Wenn Matthäus 13,57 und Markus 6, 3 sagen: sie nahmen Anstoß an ihm, und letzterer beifügt: Jesus verwunderte sich ob ihres Unglaubens, so ist damit nicht ein Anstoß infolge von Unglauben an Jesu Wundermacht gemeint; die Wundermacht Jesu leugneten sie ebensowenig als seine Weisheit, umso weniger, weil Jesus immerhin einige Krankenheilungen in ihrer

Mitte vornahm, vielmehr handelt es sich um einen Unglauben im Sinne einer Nichtanerkennung Jesu als des Messias. Die Nazarethaner wußten sicher schon vor der Ankunft Jesu in seiner Vaterstadt, daß er seine Wunderwirksamkeit besonders in Kapharnaum entfaltet hatte, um sich dadurch als den verheißenen Messias zu erweisen; indes hat der Herr in seinem Synagogenvortrag zu Nazareth selbst in der unzweideutigsten Weise erklärt, daß er der Gesalbte Gottes, der Messias sei und daß seine Aufgabe darin bestehe, die messianischen Verheißungen des Jesaias in der Menschheit zu verwirklichen (Luk. 4, 20 f.). Zu der Anerkennung Jesu als des Messias aber konnten die Nazarethaner sich nicht verstehen im Hinblick auf seine niedrige Herkunft und Stellung, und die Entschiedenheit und Schonungslosigkeit seiner Sprache ihnen gegenüber (Luk. 4, 25 ff.) bewirkte, daß ihre anfängliche Bewunderung in Abneigung und Feindseligkeit überging.

3.

Der Brevierhymnus: En clara vox redarguit.

Eine Hymnologische Studie.

J. B. van **Bebber** Pfarrer zu Rindern[1]).

Das kirchliche Offizium verdankt seinen reichen Hymnenschatz zum weitaus größten Teile den Dichtern des christlichen Altertums. Unter diesen nimmt der h. Ambrosius, Bischof von Mailand (374—397), einen hervorragenden Platz ein.

1) Der geistvolle Gelehrte ist am 15. Nov. 1906 gestorben. Die Redaktion wird dem eifrigen Mitarbeiter ein dankbares Andenken bewahren.

Nach dem Beispiele des h. Hilarius von Poitiers und veranlaßt durch den Vorgang der Arianer in seiner Bischofsstadt dichtete Ambrosius religiöse Lieder, um dieselben beim Gottesdienste durch das Volk singen zu lassen. Das älteste und wichtigste Zeugnis hierfür ist in den Worten enthalten, mit welchen der Heilige im Jahre 386 einem Vorwurfe seiner arianischen Widersacher begegnet: Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen (Zauber) istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius, quam confessio Trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur (Sermo contr. Auxent. c. 34)? Der Hymnengesang fand dann von Mailand aus alsbald im ganzen Abendland Eingang und Verbreitung, indem nun auch andere christliche Dichter, wie Prudentius, Venantius, Fortunatus, Sedulius, Gregor der Große in die Fußstapfen des h. Ambrosius traten und in seinem Stile geistliche Lieder für den Gottesdienst und die Privatandacht verfaßten. Dem Ambrosius selbst werden nicht weniger als 86 Hymnen von der Tradition zugeschrieben und finden sich unter seinen Werken (bei Migne XVI 1409—1412; XVII 1171—1222) abgedruckt. Indessen steht es fest, daß die meisten unterschoben sind. Dagegen sind durch unzweifelhafte Zeugnisse teils des Ambrosius selbst teils des h. Augustinus zunächst folgende vier Hymnen als echt beglaubigt: Aeterne rerum conditor (Sonntagsoffizium des Herbstes), Deus creator omnium, Jam surgit hora tertia, Veni redemptor gentium. Diese Lieder sind im jambischen Dimeter (⏓ — ⏑ — | ⏑ — ⏑ ⏑) gehalten, in vierzeilige Strophen abgeteilt und schließen mit einer Doxologie auf die Trinität. Das Metrum wird auf das sorgfältigste beobachtet, die Quantität der Silben genau gewahrt. Der Ausdruck ist gewandt, klar und einfach, zugleich voll Hoheit und Würde. Von den übrigen 82 sog. ambrosianischen Hym-

nen haben die gelehrten Mauriner noch acht, dagegen die neueren Hymnenforscher Biraghi (1862), Bähr, Baunard und Dreves vierzehn Hymnen als echt anerkannt, unter diesen die Brevierhymnen: Splendor paternae gloriae, Aeterna Christi munera, Somno refectis artibus, Nunc sancte nobis spiritus, Rector potens verax Deus, Rerum deus tenax vigor. Sehr umstritten ist die Echtheit des fünfstrophigen Hymnus der Laudes in der Adventszeit: En clara vox redarguit. Derselbe wird von den bewährtesten Kritikern durchweg dem h. Ambrosius abgesprochen, ob mit Recht, soll im Folgenden untersucht werden.

Vorab sei bemerkt, daß die vier letzten Strophen nach Form und Inhalt als des h. Ambrosius würdig anerkannt werden. Dagegen soll die erste Strophe die Unechtheit außer Zweifel setzen und zwar aus einem doppelten Grunde. Gegen die Autorschaft des Ambrosius wird zunächst geltend gemacht ein schwerer Verstoß gegen das Metrum. In dem 4. Vers, sagt man, beginnt die 2. Dipodie mit einer von Natur langen Silbe (Ab alto Jesus promicat), was der jambische Dimeter nicht zuläßt. Allein dieser Einwurf beruht höchst wahrscheinlich auf falscher Skandierung des Verses, d. h. der Vers ist bisher nach metrischen Rücksichten nicht richtig abgemessen und vorgetragen. Auf alto folgt nämlich der Name Jesus. Dieser Name ist wie alle mit dem konsonantischen Jod beginnenden biblisch-hebräischen Namen (Joseph, Jacob, Joannes ꝛc.) ursprünglich durch Vermittelung des Griechischen den Lateinern bekannt geworden und wird daher von diesen nach Weise der Griechen ausgesprochen worden sein. Nun ist das konsonantische Jod der griechischen Sprache völlig fremd. Hatten die Griechen einen fremdländischen Namen, welcher ein Jod enthielt, wiederzugeben, so ersetzten sie dies durch den Vokal Jota und versahen ihn im Anlaute mit dem spiritus

lenis, so beispielsweise in den römischen Namen Junius (Ἰ-ού-νιος), Julius (Ἰ-ούλιος), Caius (Γάϊ-ος), Pompeius (Πομ-πή-ϊ-ος), desgleichen in den hebräischen Namen: Joseph (Ἰ-ωσήφ), Jacob (Ἰ-ακώβ), Joannes (Ἰ-ωάννης), Jesus (Ἰ-ησοῦς, dreisilbig). Daß nun auch die Lateiner anfangs diese Namen nach griechischer Weise aussprachen, beweist der christliche Dichter Juvenkus, welcher ein halbes Jahrhundert vor Ambrosius eine Evangelienharmonie in lateinischen Hexametern verfaßte. Darin kehrt der Name Jesus unzählige Male wieder, stets aber, soweit das Versmaß darüber Auskunft gibt, als dreisilbiges Wort; ähnliches gilt von den Namen Joseph, Jacob oder Jacobus, Joannes. Es sei hier verwiesen auf C. Marold in seiner Ausgabe von Iuvenci libri evangeliorum quattuor p. VIII und p. 112. 114. Übrigens pflegten auch die klassischen Dichter Vergil, Horaz und Ovid auf ähnliche Weise mit griechischen Eigennamen wie Jason, Japyx, Jaxartes, Julus, oder griechischen Lehnwörtern wie iambus, iaspis u. dergl. zu verfahren; so wenn Horaz (Ars. poet. 250) den Jambus erklärt: Syllaba longa brevi subiecta vocatur ĭāmbus (vgl. Hor. ep. II 58; Ovid Ibis 53. 519; Trist. IV 10. 47; Metam. VII 66. VIII 349; ex Pont. IV 7, 9; Vergil Aen. I 288. 556. 709. II 563. 677. IV 140. 274; Georg. III 475. Lesen wir nun auch in unserem Hymnus I-esus, so wird das vorhergehende lange o in alto im Vortrag elidiert und an seine Stelle tritt das folgende anlautende I des Namens I-esus, welches kurz ist nach der Regel: vocalis ante vocalem brevis est. Das Metrum ist tadellos: Ab alto͡ Ĭ-esus promicat.

Ein anderes Merkmal der Unechtheit findet die Kritik in dem Inhalt der ersten Strophe. Der Gedankenausdruck der drei ersten Verse derselben, meint man, lasse nicht an Ambrosius als Verfasser denken, sondern verrate einen sehr mittel-

mäßigen Dichter. Indes kommt es hier auf das richtige Verständnis an. Joseph Pauly, welcher die Hymnen des römischen Breviers nach den Vorarbeiten der tüchtigsten Hymnologen übersetzt und erklärt hat [1]), gibt die erste Strophe in Prosa also wieder (S. 9): „Siehe! Eine helle Stimme tritt auf wider alle Sünde, mit durchdringendem Tone: weit weg sollen verscheucht werden die Träumereien; von der Höhe her glänzt Jesus hervor." Pauly zieht also Obscura quaeque als Objekt zu redarguit, in Übereinstimmung mit den älteren Erklärern, sowie mit den neueren Ausgaben des Breviers von Pustet und Tournay, welche nach quaeque ein Komma setzen. Bei der Erklärung geht Pauly von dem Umstande aus, daß unser Hymnus der Adventszeit angehört, in welcher die Kirche den Täufer Johannes auch vor uns als Bußprediger auftreten läßt. Daher versteht er unter der „hellen Stimme" (clara vox) den Bußruf des Täufers, der ja von sich selbst sagte: Ego sum vox clamantis in deserto: Parate viam Domini (Luk. 3, 4; Joh. 1, 23). Aber nun beginnen die Schwierigkeiten der Erklärung. Redarguere mit dem Akkusativ der Sache (obscura quaeque) könnte nur heißen: etwas (jegliche Sünde) widerlegen, bestreiten, in Abrede stellen, eine Bedeutung, die hier das Gegenteil von dem besagen würde, was gesagt sein soll. Aber nehmen wir einmal an, der Ausdruck redarguere aliquid habe in der nachklassischen Sprache die Bedeutung des Simplex arguere: tadeln, rügen, mit Worten strafen, gehabt, wie wenig passend ist dann nicht schon die Wahl des Ausdruckes obscura quaeque (V. 2): alles, was dunkel ist, für peccata, wie die Ausleger nun annehmen und annehmen müssen! Würde es da nicht selbst einem mittelmäßigen Dichter viel näher gelegen haben, das Bild von den

1) Hymni Breviarii Romani. Zum Gebrauche für Kleriker übersetzt und erklärt von Joseph Pauly. Aachen, 1868.

„krummen Wegen“ zu gebrauchen, wie der Täufer Johannes, als er seine Stimme gegen die Sünden und Laster seiner Zeit erhob[1]), also etwa: Perversa oder Corrupta quaeque? Noch viel weniger würde ein christlicher Dichter die Sünden, welche der Täufer gerügt und verscheucht haben will, als somnia (V. 3) = Träumereien, leere Einbildungen, bezeichnet haben. Unwahr endlich wäre auch das Ab alto cet. im Munde des Täufers. Hat ja dieser nicht die bevorstehende Herabkunft Jesu vom Himmel verkündigt, sondern dessen Hervortreten aus langjähriger Verborgenheit auf Erden (vgl. Joh. 1, 26). Wäre die landläufige Auffassung richtig, daß der Täufer Johannes hier redend eingeführt werde, so müßte der Hymnus dem h. Ambrosius allerdings entschieden abgesprochen werden; aber diese Auffassung kann schon darum ganz und gar nicht richtig sein, weil die sprachliche Darstellung der folgenden Strophen zu ihr in einem unerklärlichen Mißverhältnis stehen würde. Gehen wir daher dazu über, eine andere Auffassung zu versuchen und zu begründen.

Der in Rede stehende Hymnus gehört zu den Laudes, ist also ein Morgenlied, welches zwar mit den übrigen Hymnen erst im 12. Jahrhundert Bestandteil des Breviers geworden ist, aber schon Jahrhunderte früher beim öffentlichen Gottesdienste gesungen wurde (vgl. Binterim Denkwürdigk. Bd. IV Th. I 418; Romsén opp. liturg. III App. II). Der christliche Dichter Prudentius, welcher dem 5. Jahrhundert angehört und als Liederdichter sich den h. Ambrosius zum Vorbilde nahm, dichtete für die erste Gebetsstunde des Tages einen Hymnus mit der Überschrift: Hymnus ad galli cantum (= gallicinium ἀλεκτοροφωνία). Derselbe hat ebenfalls im römischen Brevier Aufnahme gefunden und beginnt:

---

1) Luk. 3, 4 f.: Parate vias Domini: rectas facite semitas eius... et erunt prava in directa et aspera in vias planas.

Ales diei nuntius
Lucem propinquam praecinit.

Der ales ist natürlich der Haushahn. Vom h. Ambrosius haben wir im Brevier zu den Laudes von Ende Sept. bis Advent einen Hymnus, welcher beginnt: Aeterne rerum conditor, und in der zweiten Strophe auf den Hahn hinweist:

Praeco diei iam sonat
Iubarque solis evocat.

Der ganze erste Teil dieses Hymnus findet sich fast wörtlich wieder in dem Werke des Ambrosius über das Sechstagewerk (5, 24). Dort heißt es vom Hahn: Est galli cantus non solum suavis, sed etiam utilis, qui quasi bonus cohabitator dormientem excitat, c a n o r a v o c e processum noctis protestans. Hoc canente lucifer excitatus oritur coelumque illuminat. Schon diese Ausführungen legen die Vermutung nahe, daß unter der clara vox (V. 1) nicht die Stimme des Täufers, sondern die des Hahnes zu verstehen sei. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß obscura quaeque (V. 2) ganz augenscheinlich als Objekt nicht zu dem vorhergehenden redarguit, sondern zu dem folgenden personans gehört, woraus dann weiter folgt, daß obscura nicht im übertragenen, sondern im eigentlichen Sinne zu fassen ist (Dunkel der Nacht), und dementsprechend auch somnia (V. 3) im Sinne von nächtlichen Träumen. Somit würde die Übersetzung der drei ersten Verse lauten müssen:

„Horch! wiederum erschallt eine helle Stimme, welche durch jegliches Nachtdunkel tönt: weit fort mögen verscheucht werden die Träume der Nacht."

Schwierigkeit könnte nur der Ausdruck redarguit machen. Im klassischen Latein scheint die Bedeutung wiedererschallen nicht vorzukommen, da unsere Lexika sie nicht erwähnen. Daß aber das Verbum in dem angegebenen Sinne wenigstens im Spätlatein gebräuchlich gewesen sein kann, läßt sich auf folgende

Weise wahrscheinlich machen. Das Simplex arguere bedeutet im allgemeinen, auf die äußeren Sinne, Gesicht, Geschmack, Geruch, Gehör einwirken. Am klarsten tritt diese Bedeutung noch hervor in dem von arguo abgeleiteten Partizipialadjektiv argutus (fast = arguens). Man vergleiche Vergil Georg. I 377: arguta hirundo (die zwitschernde Schwalbe); Eclog. III 1: arguta ilex (die rauschende Eiche); ibid. VII 24: arguta fistula (die helltönende Hirtenflöte); ibid. IX 36: argutus olor (der singende Schwan, Übersetzung von *κύκνος μελῳδός* Eurip. Iphig. Taur. 1104); Columella IX 5: vallis arguta (Echo); Offizium der h. Cäcilia Antiph.: apis argumentosa (die summende Biene). Darnach würde gallus argutus (= arguens) heißen: der krähende Hahn, und vox redarguit heißen können: wiederum erschallt die Stimme. Das „Wiederum" (red-) läßt dann eine doppelte Auffassung zu: entweder geht es auf die Morgenfrühe der früheren Tage oder auf die unmittelbar vorhergehende Mitternacht, wo die Hähne zum ersten Mal mit einer gewissen Regelmäßigkeit zu krähen pflegen.

Nachdem so der Dichter den Schläfern zugerufen: Wiederum ertönt der Hahnenschrei weithin durch die Nacht: „Fort mit Schlaf und Traum", sollte er nun diesen Mahnruf motivierend fortfahren: „Die Sonne will aufgehen". Statt dessen sagt er in demselben Sinne: „Von der Höhe (des Himmels) leuchtet Jesus hervor." Wie kommt er zu dieser überraschenden Wendung? Die heidnischen Dichter, mit denen er wohl vertraut ist, lieben es, bei Erwähnung oder Schilderung des Sonnenaufganges statt der Sonne den Sonneng o t t Phöbus zu nennen. Der christliche Dichter setzt dafür „Jesus". Dazu ist er umso mehr berechtigt, als Jesus die Sonne, insbesondere die aufgehende Sonne, welche die Finsternis der Nacht verscheucht, zu seinem Symbol gemacht hat. „Ich bin das Licht der Welt", sagte er wiederholt (Joh. 8, 12. 12, 49). Was die

irdische Sonne für die Naturwelt ist, das wollte er für die Menschenwelt sein; wie die Sonne, wenn sie aufgeht, die in Finsternis gehüllte Naturwelt erleuchtet, so sollte er sein himmlisches Licht in die Finsternis der Menschenwelt leuchten lassen, um sie zu verscheuchen (Joh. 1, 4 f., 1. Joh. 2, 8).

Daß vorstehende Auffassung richtig ist, wird durch die folgende Strophe bestätigt:

Mens iam resurgat torpida,
Non amplius iacens humi,
Sidus refulget iam novum,
Ut tollat omne noxium.

Vorher (V. 3) lautete die Mahnung des Tagesboten: „Fort mit den Träumen." Träume erschlaffen eher den Geist, als daß sie ihn erfrischen und erneuern; darum heißt hier (V. 5) der Geist der Schläfer mens torpida, humi iacens (d. h. schlaff, träge darniederliegend) und wird aufgefordert, nicht länger fortzuträumen, sondern sich zugleich mit dem Körper zu erheben (iam resurgat), da bereits das Christus repräsentierende neue Tagesgestirn (sidus novum) erglänze, um alles das zu beseitigen, was schädlich ist, Unheil bringt (omne noxium). Hierbei ist nicht etwa an Sündentilgung zu denken; denn von dieser ist erst in der folgenden Strophe, in einer neuen Gedankenreihe die Rede. Was mit omne noxium gemeint ist, das die aufgehende Sonne beseitigt, sagt uns Ambrosius in seinem schon erwähnten Hymnus Aeterne rerum conditor, sowie in dem Kommentar, den er selbst Hexaëmeron 5, 24 dazu geliefert hat. Wenn, so führt er dort aus, wenn der Hahn kräht und das Licht der Sonne hervorruft, dann findet der Wanderer, welcher im Dunkel der Nacht umherirrte, sich wieder zurecht (gallus viantem solatur); dann steckt der Räuber den Dolch ein und gibt seinen nächtlichen Hinterhalt auf (Gallo canente Mucro latronis conditur — latro suas relinquit

insidias); dann pflegen die Meereswogen, welche die stürmische Nacht aufgeregt hat, sich wieder zu legen zur Freude der Schiffer (Hoc nauta vires colligit Pontique mitescunt freta — vespertinis flatibus excitata tempestas et procella mitescit); dann spüren auch die Kranken Erleichterung auf ihrem Schmerzenslager (Gallo canente . . . Aegris salus infunditur — Istius (sc. galli) cantu aegris levatur incommodum, minuiter dolor vulnerum, febrium flagrantia mitigatur). Das sind gewiß originelle Gedanken, welche in unserem Hymnus nur kurz zusammengefaßt werden in die Worte: „Schon erglänzt das neue Tagesgestirn, um zu beseitigen alles das, was Schaden, Unheil bringt (omne noxium).“ Zugleich hätten wir hier wieder ein positives Anzeichen dafür, daß Ambrosius der Verfasser unseres Hymnus sein muß.

Nachdem so in den beiden ersten Strophen auf die Tageszeit, die Zeit der Laudes, Bezug genommen ist, tritt in der dritten Strophe die Beziehung auf die Adventszeit hervor als die Zeit der Vorbereitung auf das Weihnachtsfest (25. Dez.). In der Adventszeit stellt sich die Kirche in ihrer Liturgie auf den Standpunkt, als ob der Erlöser noch gar nicht erschienen sei, sondern demnächst am Weihnachtsfeste erst erscheinen werde. So auch unser Dichter. Daher fährt er Strophe 3 fort:

En agnus ad nos mittitur
Laxare gratis debitum;
Omnes simul cum lacrimis
Precemur indulgentiam.

„Sieh! das Lamm wird zu uns gesandt, umsonst zu lösen die Sündenschuld.“ Diese Worte klingen nun allerdings an den Ausspruch des Täufers an: Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi, erinnern aber auch zugleich an die Worte Pauli Tit. 3, 5: Quum autem benignitas et humanitas

apparuit salvatoris nostri dei, non ex operibus iustitiae, quae fecimus, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit. Christus ist als Mensch auf Erden erschienen, um uns gratis, d. h. ohne ein Verdienst von unserer Seite, von unserer Sündenschuld zu befreien. Zur Erlangung der Sündenvergebung, die uns gratis zuteil wird, ist jedoch unserseits Reue und Buße erforderlich. Zu deren Übung wird daher in den beiden folgenden Versen aufgefordert: „O laßt uns denn alle insgesamt mit Reuetränen um Verzeihung flehen." Noch besonders begründet wird dieser Bußruf durch den Hinweis auf das allgemeine Weltgericht am jüngsten Tage:

Ut quum secundo fulserit
Metuque mundum cinxerit,
Non pro reatu puniat,
Sed nos pius tunc protegat:

„Damit, wenn er zum zweiten Mal erscheint und mit Angst die Welt umgibt, er uns nicht unserer Schuld gemäß strafen, sondern gnädig uns dann beschützen möge". Die Worte: „wenn er zum zweiten Mal (secundo) erscheint", setzen voraus, daß vorher von der ersten sichtbaren Ankunft Christi am Weihnachtsfeste die Rede war, in den Worten: En agnus ad nos mittitur. Übrigens mußte dem hl. Ambrosius der Hinweis auf das allgemeine Weltgericht mit seinen Schrecken um so näher liegen, als er des Glaubens war, daß das Ende der Welt damals nahe bevorstehe, wie sich aus Stellen wie Augustin de civit. dei 18, 53, 1 und Ambros. comm. in Lucam 2, 21 (1, 60) erweisen läßt.

Resultat: Gegen die Tradition, welche den in Rede stehenden Hymnus dem hl. Ambrosius zuschreibt, kann weder der Versbau, noch der Inhalt und die sprachliche Einkleidung der Gedanken geltend gemacht werden. Zu diesem mehr negativen Argument kommt noch ein positives. Der Hymnus be-

rührt sich inhaltlich so nahe und in so auffallender Weise mit dem anerkannt ambrosianischen Hymnus Aeterne rerum conditor, daß, wäre er ohne Angabe des Autors überliefert worden, man allen Grund hätte, auf die Autorschaft des hl. Ambrosius zu schließen.

4.

Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi.

Von Dr. Parthenius Minges, Kollegium S. Bonaventura zu Quaracchi in Italien.

Bekanntlich werden der Christologie und Soteriologie des Duns Scotus, der hierin allerdings in manchen Punkten von der sententia communior, von der Lehre des heiligen Thomas, abweicht, die schwersten Vorwürfe gemacht. So schreibt Schwane[1]) „Duns Scotus hat sich in der Lehre von der Person und dem Werke des Herrn keine Lorbeeren errungen, auf diesem Gebiete vielmehr mit seinen kritischen Ausstellungen am meisten Fiasko gemacht". Trug die Lehre über die Person des Gottmenschen eine zersetzende und verfluchende Tendenz an sich und neigte sie nach der Seite des Nestorianismus hin, so entsprach derselben auch die Auffassung vom Werke Christi. Ähnliche schwere Beschuldigungen kann man noch öfters lesen bei Protestanten wie auch bei Katholiken. Der Kürze halber seien für jetzt keine weiteren Namen angeführt. In einer

1) Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg 1882, S. 288, 331.

Abhandlung der Tübinger Quartalschrift, (1907, 241 ff.) habe ich nun zu zeigen gesucht und wohl wirklich gezeigt, daß es mit dem Fiasko, das Scotus in seiner Lehre über das Werk Christi gemacht haben soll, gar nicht so schlimm steht. Daselbst habe ich am Schlusse zugleich versprochen, ein anderes Mal darzulegen daß es auch mit dem Fiasko bezüglich der Person des Gottmenschen sich ähnlich verhalten dürfte; diesem Versprechen will ich hiermit nachkommen. Es soll in Kürze dargestellt werden, was Scotus lehrt hinsichtlich des Seins des Gottmenschen, und dann auch hinsichtlich des Wirkens bezw. der Wirkungsweise desselben. Die scotistische Lehre spricht für sich selber, es genügt, dieselbe den Hauptgesichtspunkten nach vorzuführen; eine eigentliche weitere Begründung und Verteidigung soll hier gar nicht geboten werden; nur soweit es zweckdienlich zu sein scheint, sei zur näheren Erläuterung und Ergänzung, wie zur Berichtigung falscher Auffassungen einiges hinzugefügt.

1. Der heilige Thomas lehrt, Christus sei nicht zwei, sondern eines, weil nur eine Person; deshalb habe er auch nur ein Sein, weil Einheit und Sein konvertiert werden [1]). Gegen den Aquinaten hebt nun Scotus in einer eigenen Quästion hervor, daß in Christo zwei Sein seien, nämlich ein ungeschaffenes und ein geschaffenes [2]). Zunächst bemerkt er, daß, wie alle zugeben, in Christo zwei Sein

1) S. th. I. qu. 17, art. 1. et 2.

2) Ox. l. 3, dist. 6, qu. 1 (tom. 14, 305ss). Mit „Ox" ist gemeint der in Oxford geschriebene größere Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, das sogenannte Opus Oxoniense. Unter „Rep." ist zu verstehen der kleinere Sentenzenkommentar, die in Paris verfaßten sogenannten Reportata Parisiensia. „Tom". bezeichnet den betreffenden Band der neuen Pariser Ausgabe der Werke des Scotus, die Buchstaben a oder b die Kolonne der genannten Seitenzahl, sofern nur eine Kolonne gemeint ist.

der Wesenheit (esse essentiae) sind, weil zwei Wesenheiten oder Naturen; ferner nur ein Sein der Subsistenz (esse subsistentiae), weil nur ein Suppositum, eine Person; dann soviele Sein der Aussage (esse praedicationis) als verschiedene Begriffe von ihm ausgesagt werden können. Es ist aber kontrovers, ob ein oder zwei Sein der Existenz (esse existentiae) ihm zukommen, oder ob das ungeschaffene Sein Christi ein anderes sei als das geschaffene. Der heilige Thomas und andere halten dafür, daß in Christo nur ein Sein der Existenz ist, d. h. ein ungeschaffenes oder das des göttlichen Logos, kein geschaffenes, weil sonst die menschliche Natur ein eigenes Suppositum hätte oder zwei Personen in Christo wären. Scotus hingegen läßt diese Behauptung nicht gelten: wie sehr auch die menschliche Person und insofern das persönliche menschliche Sein wegfallen mag, so wird doch dadurch das Sein der menschlichen Natur nicht aufgehoben. Diese Natur kommt ja zum göttlichen Logos, der doch schon vorher existierte, gleichsam als Accidens hinzu (n. 2, 306). Außerdem war doch in Christo wirkliches menschliches Leben, verschieden vom göttlichen; sonst wäre er ja nicht wahrhaft gestorben; Leben ist aber doch ein Sein der Existenz. Ferner: Christi Seele wurde geschaffen, Schöpfung gibt aber doch natürliche Existenz, natürliches Sein, also geschaffenes Sein. Weiter: Die ganze Trinität erhielt die menschliche Natur Christi im Dasein und wirkte mit ihr als causa efficiens, eine solche Ursache hat es aber doch mit Verleihung und Erhaltung des wirklichen Seins zu tun u. s. w. (n. 3, 380 s). Somit hat die Menschheit Christi ihre eigene aktuale Existenz, aber nicht eigene Subsistenz; es gibt in Christo nur eine Subsistenz. Denn die Existenz der menschlichen Natur Christi ist wie diese Natur selbst keine unabhängige, da nur die Existenz des Logos eine unabhängige ist; darum liegt hier nur eine

Subsistenz vor. Aber trotzdem gibt es in Christo eine von der ungeschaffenen Existenz verschiedene Existenz, und zwar ist diese Existenz dem Suppositum, der Person des Logos, eigen und zwar einfachhin[1]). Hierauf erklärt Scotus die Worte eigen und einfachhin näher: der göttliche Logos subsistiert in der menschlichen Natur wie das Suppositum in der Natur, deshalb heißt er ja im eigentlichen Sinne Mensch und darum ist er auch im eigentlichen Sinne (proprie) existierend mit der Existenz dieser Natur. Ich sage auch, daß er in dieser Existenz einfachhin existiert (d. h. nicht secundum quid wie ein Accidens, sondern mit substantialer Existenz). Die Existenz der menschlichen Natur ist die Existenz einer Substanz; da nun der Logos einfachhin Mensch ist, existiert er einfachhin mit jener Existenz (n. 5 s, 310 s). Zudem sind nach Johannes Damascenus in Christo zwei Willen und zwei Wollen, wenn auch nicht zwei Wollende. Ebenso sind in ihm aber auch zwei Sein, obgleich nicht zwei Seiende (duo entia), weil das Konkrete nicht gezählt werden kann ohne Zählung des Suppositums. Aus dem nämlichen Grunde gibt es in Christo zwar zwei Wissen, aber nicht zwei Wissende (n. 8, 311 s).

2. Trotz des doppelten Seins und der doppelten Existenz ist Christus doch nicht zwei, wie Scotus in einer eigenen Quästion erörtert[2]). Christus ist nur Gott und Mensch, dies sind aber nicht zwei, weil Gott Mensch ist und jede Aussage auf Grund der Einheit geschieht, ob nun diese Einheit eine an sich oder eine per accidens ist, nicht aber auf Grund der Zweiheit. Somit ist Christus nicht irgendwelche zwei (non

1) N. 5, 310 b: Ista autem (creata) existentia non est independens sicut nec natura, cujus est; sed talis existentia est ibi tantum existentia Verbi; ideo hic est tantum una subsistentia. Dico ulterius, quod est alia existentia ab increata, quae sit propria existentia hujus suppositi et simpliciter.

2) Ox. l. 3, dist. 6, qu. 2 (tom. 14, 314 ss).

est aliqua duo (n. 2, 315 a). Er ist nicht duo, wenn man das duo maskulin nimmt, weil er nicht zwei Personen ist; sonst wäre keine Personeinheit mehr vorhanden. Er ist auch nicht duo als Neutrum gefaßt, weil Christus nicht ist menschliche Natur, obwohl er zwei im neutralen Sinne in sich hat, nämlich zwei Naturen, ergo nullo modo est duo (n. 3, 315 b). Ich gebe zu, daß in Christo der Zahl nach zwei Naturen sind, aber daraus folgt noch nicht, daß Christus der Zahl nach zwei ist, weil er eben nicht die eine oder die andere von den zwei Naturen ist. Bei Christus verhält es sich ähnlich wie bei Gott; die drei Personen sind Eines, weil dieses Eine, welches eben die Natur ist, zugleich von allen drei wie auch von jeder beliebigen Person ausgesagt wird. Anders wäre es allerdings, wenn drei Personen, wie Averroes fingierte, nur eine Seele hätten; denn dann wären sie noch nicht Eines, sondern sie hätten nur Eines. Ähnlich heißt Christus nicht zwei, obwohl er zwei oder zwei Naturen in sich hat, wie auch ein Kompositum nicht zwei heißt, obwohl es zwei, nämlich Materie und Form, in sich vereinigt (n. 6 s, 317). Festzuhalten ist somit die Meinung, daß die Person des Logos in zwei Naturen subsistiert, nämlich in einer, von der sie das erste Sein hat, und in einer anderen gleichsam hinzugekommenen, durch die sie das zweite Sein hat, und so hat sie zwei Sein, etwa so wie wenn man sagen würde, daß Sokrates subsistiert im Menschsein und im Weißsein. Nur soll dabei alle Zusammensetzung ausgeschlossen bleiben, da die beiden Naturen nicht Eine Person bilden, noch ein Drittes aus ihnen wird, da die Naturen distinkt und inkonfus bleiben, was sie sind. Deshalb ist es nicht gut zu sagen, die Person Christi sei zusammengesetzt; die beiden Naturen sind nur so enge verbunden, als ob sie in ihrer Verbindung eine Person konstituierten[1].

1) Ox. l. 3, dist. 6, qu. 3, n. 2 (tom. 14, 326 a).

3. Deshalb darf auf Grund der Personeinheit Christus auch nicht Kreatur genannt werden, wie Scotus ebenfalls in einer eigenen Quästion darlegt[1]). Denn jede vernünftige Kreatur ist Adoptivsohn Gottes oder kann es doch sein, Christus ist dies aber nicht. Dann wäre auch der Sohn Gottes eine Kreatur. Von Christus wird ferner nichts Geschaffenes ausgesagt; es ist in ihm nichts Geschaffenes als die menschliche Natur; diese wird aber nicht von ihm ausgesagt (n. 2, 415 a). Christus ist nicht Geschöpf im strengen Sinne des Wortes, weil weder das Ganze noch die menschliche Natur unmittelbar aus nichts von Gott herkommt; denn der Leib Christi stammt unmittelbar von seiner Mutter her, wurde nicht geschaffen; aber auch seine Seele wurde nicht in dem strengen Sinne erschaffen wie etwa ein Engel. Er ist auch nicht Geschöpf im weiteren Sinne des Wortes, insofern als jedes Geschöpf das Sein nach dem Nichtsein erlangt, weil ja weder die göttliche Person in Christo noch der ganze Christus eigentlich aus dem Nichtsein ins Sein versetzt wurde (n. 7 s, 418). — Wie in einer weiteren Quästion dargetan wird,[2]) kann Christus nicht einmal als Mensch (secundum quod homo) Kreatur genannt werden. Denn wenn Christus als Mensch Geschöpf ist, so ist er eben schlechthin Geschöpf, weil er eben nicht Mensch im allgemeinen, sondern nur dieser Mensch ist. Man kann nur sagen, er ist Mensch nach seiner Menschheit, geradeso wie man nur sagen kann, der Neger ist weiß an seinen Zähnen, aber nicht weiß einfachhin. — Ebenso wird in einer eigenen Quästion[3]) die Frage verneint, ob Christus angefangen hat

---

1) Ox. l. 3, dist. 11, qu. 1 (tom. 14, 414 ss).
2) L. c. qu. 2. (tom, 14, 426 ss).
3) L. c. qu. 3 (tom. 14, 432 ss).

zu sein. Weil jedoch auf Grund der zwei Naturen von Christo die Eigentümlichkeit einer jeden Natur ausgesagt werden kann, kann man auf Grund der göttlichen und menschlichen Natur sowohl sagen, daß er einfachhin anfing zu sein als auch nicht anfing zu sein (n. 5, 434 b). Wenn eben Christus auf Grund seiner Menschheit, wie oben gezeigt wurde, ein geschaffenes Sein hat, so kann man insofern auch sagen, daß er anfing zu sein. — Wie der Scholiast (tom. 14, 420 b) bemerkt, ist der Streit, ob Christus Kreatur ist oder nicht, mehr ein Wortstreit.

4. Wichtiger ist für unsere Zwecke die Darlegung, ob und weshalb in Christo zwei Sohnschaften sind. Nach dem heiligen Thomas[1]) ist in Christo nur eine Filiation, weil solche ganz besonders zur Person gehört, persönliche Eigentümlichkeit ist, in Christo aber nur eine Person ist. Scotus hingegen entwickelt in einer eigenen Quästion[2]) daß in Christo zwei Filiationen sind. Wenn der Vater Mensch geworden wäre, wäre er gewiß Sohn gewesen, aber nicht mit ewiger Sohnschaft, also mit zeitlicher. Darum hat aber auch der Sohn als Sohn Mariens volle zeitliche Sohnschaft; dazu hat er noch die ewige Sohnschaft, somit zwei Sohnschaften n. 2, 362 s). Die Behauptung mancher, daß in Christo nur eine reale Sohnschaft sei, weil Sohnschaft sich auf das Suppositum beziehe, ist falsch. Die Sohnschaft ist nur Relation, deshalb kann sie in dem nämlichen Suppositum mehrfach sein. Auch der ewige Vater ist nur eine Person und hat doch zwei aktive relationes originis, nämlich zum Sohne und zum heiligen Geist. Umsomehr können zwei passive relationes originis derselben Person zu-

1) S. th. III. qu. 35. art. 5).

2) Ox. l. 3, dist. 8, qu. un. (tom. 14, 362).

kommen. Christus hat ja auch zwei Tätigkeitsweisen, er hätte selbst zwei Söhne erzeugen können und hätte dann zwei aktive Generationen gehabt, also kann er auch zwei passive haben (n. 3—4, 363 s). Eine andere Sohnschaft in Christo ist die zum ewigen Vater, eine andere die zur zeitlichen Mutter, eine jede ist real. Real ist auch die zeitliche, weil alles dabei ist, was zur Sohnschaft gehört. Hätte Maria einen bloßen Menschen geboren, so wäre sie gewiß Mutter und das Kind gewiß ihr Sohn in realer Beziehung. Nun hat sie als Mutter Christi nicht weniger getan als sie bei der Erzeugung eines bloßen Menschen getan hätte, und Christus empfing von ihr die volle menschliche Natur, wie sie ein bloßer Mensch von ihr empfangen hätte (n. 10 s, 371 s). Der Sohn ist zwar durch die Sohnschaft Sohn, wie der Vater durch die Vaterschaft Vater ist. Aus der Mehrzahl dieser Sohnschaften folgt aber nicht eine Mehrzahl von Söhnen, weil das Konkrete nicht ein mehrfaches wird, außer wenn sowohl die Form als auch das Suppositum plurifiziert wird (n. 18, 377 b).

Wie wir sehen, kann bezüglich der bis jetzt vorgelegten Punkte Scotus ganz und gar nicht der Vorwurf einer Begünstigung oder zu großen Annäherung an den Nestorianismus und Adoptianismus gemacht werden. Mit seiner diesbezüglichen Bekämpfung des heiligen Thomas hat er wohl auch kein Fiasko gemacht; im Gegenteil erscheint er uns als scharfsinniger Denker, der nicht die kirchliche Lehre, sondern nur die des Aquinaten zersetzt, ohne irgendwie dem Dogma selbst Abbruch zu tun. Es sind auch nicht sowohl die seither vorgelegten Ansichten des Scotus, weshalb ihm so schwere Vorwürfe gemacht werden, als vielmehr die im Nachstehenden erörterten.

5. Dies gilt schon von der Beantwortung der Frage, ob Christus vorherbestimmt wurde, Sohn Gottes

zu sein[1]). Scotus sagt hier im Hinblick auf den Vulgatext von Röm. 1, 4: Ja. Es wurde ja von Gott vorherbestimmt, daß diese menschliche Natur mit dem Logos vereinigt werde, daß der Logos Mensch und dieser Mensch der Logos sei. Scotus bekämpft dann den Satz, daß die Vorherbestimmung sich auf die Person allein beziehe. Wie Gott alles Gute lieben kann, nicht bloß das Suppositum, sondern auch die Natur, so kann er auch einem andern von ihm selbst verschiedenen (geschöpflichen) Wesen vorausbestimmen oder vorauswünschen (praeoptare) ein ihm entsprechendes Gut. Und so kann er der menschlichen Natur Christi ein ihr entsprechendes Gut präoptieren, er kann für sie und nicht für die Person Christi die ewige Glorie vorherbestimmen. Wahr ist freilich, daß bei allen anderen Wesen abgesehen von der Menschheit Christi die Prädestination auf die Person geht, weil es eben keine sonstige der Prädestination fähige Natur gibt, die nicht mit geschöpflicher Persönlichkeit personiert wäre (n. 2, 349). — Wie wir sehen, hat auch diese Behauptung des Scotus nichts mit dem Adoptianismus zu tun. Die menschliche Natur Christi ist doch, wie sich aus dem früher Gesagten ergibt, ein reales Etwas, reales Sein, etwas Zeitliches, ebenso die ihr verliehenen Gnadengüter. Deshalb kann doch all das von Gott vorherbestimmt werden. Der hypostatischen Union geschieht dadurch nicht der geringste Eintrag. In Christo sind eben zwei ganze Naturen, nicht Eine wie bei geschöpflichen Personen; deshalb darf das von geschöpflichen Personen Geltende noch nicht ohne weiteres und in absolut gleichem Sinne auf Christus übertragen werden. Ebenso verhält es sich mit dem folgenden Punkte.

6. Ob Christus Adoptivsohn Gottes ist? Der

1) Ox. l. 3, dist. 7, qu. 3 (tom. 14, 348 ss).

heilige Thomas[1]) leugnet, daß Christus als Mensch Adoptivsohn Gottes ist, weil ein wahrer und natürlicher Sohn nicht zugleich Adoptivsohn sein kann, Christus aber der wahre und natürliche Sohn Gottes ist; auch komme Sohnschaft im eigentlichen Sinne nur der Person zu; in Christo ist aber nur eine Person, somit nur eine Sohnschaft, und zwar eine natürliche, keine Adoptivsohnschaft. Scotus behandelt auch diese Frage viel ausführlicher als der heilige Thomas und macht auch hier Unterscheidungen, die ersterer nicht hat. Er handelt hierüber in einer eigenen Quästion[2]). Auf die Frage, ob Christus der Adoptivsohn Gottes sei, gibt er als einstweilige Lösung die Antwort: Nein, denn sonst wäre er Sohn der Trinität und somit sein eigener Sohn (n. 1, 404 a). Hierauf fährt er fort (n. 2, 404): Wer sagt, daß Sohnschaft präcis nur dem Suppositum zukommt, nicht der Natur, kann leicht sagen, daß Christus nicht Adoptivsohn ist. Wenn man aber festhält, daß die Sohnschaft sich gründe auf die der Natur des Zeugenden ähnliche Natur, dann muß auch die Adoptivsohnschaft auf der Natur beruhen. Der Ausdruck „Adoption" kommt von den Juristen her. Dazu gehören drei Erfordernisse, nämliche fremde Abstammung, Annahme aus Gnade, Recht auf Erbschaft. In n. 3 s, 406 s legt dann Scotus dar, wie diese Erfordernisse zu verstehen seien und auf Maria, die Engel und Christus passen. Dabei scheint er die Ansicht festzuhalten, daß die geforderten Bedingungen auf Christus nicht passen und daß deshalb derselbe kein Adoptivsohn ist. Dies scheint auch zu folgen aus n. 5, 409, wo die zu Anfang der Quästion zu Gunsten der Adoptivsohnschaft aufgestellten Argumente als nicht beweiskräftig dargelegt werden. So lautet das 1. Argument: Christus ist nach Röm.

1) S. th. III. qu. 23, art. 4.
2) Ox. l. 3, dist. 10, qu. un. (tom. 14, 403 ss).

1, 4 vorherbestimmt zum Sohne Gottes, also ist er Adoptivsohn. Darauf wird geantwortet: Das Vorherbestimmen zur Erbschaft des Himmels ist allerdings ein gewisses Adoptieren, jedoch keine eigentliche Adoption, sondern zunächst nur eine Verleihung einer Gnade. 2.) Es ist eine hohe Würde für den Menschen, Adoptivsohn Gottes zu sein, also auch wohl für Christus. Antwort: Allerdings ist dies eine Würdigkeit, welche die Stelle einer Unwürdigkeit ausfüllt; aber es ist zuweilen auch schon an sich eine Unwürdigkeit, wenn man Fremdling ist. 3.) Wie in Christo die Naturen bleiben, so auch ihre Eigentümlichkeiten. Wie nun Christus auf Grund seiner göttlichen Natur natürlicher Sohn Gottes ist, so auch auf Grund der menschlichen Natur, die ja die Gnade hat, Adoptivsohn. Antwort: Allerdings war Christus vor Gott gerecht und angenehm, er ist auch der natürliche Sohn Mariä; aber Adoptivsohnsein ist noch nicht eine Eigentümlichkeit der geschaffenen Natur, Christus war ja nie ein Fremder gegenüber der Erbschaft seines Vaters. Gegen diese Lösung erhebt Scotus jedoch neue Bedenken, und sagt am Schlusse der ganzen Quästion: Wenn der menschlichen Natur Christi in der ersten Instanz ihrer Existenz die habituelle Gnade verliehen worden wäre, sofern sie eigenpersönlich gewesen wäre, so würde dieses Suppositum mit Recht Adoptivsohn genannt worden sein. Deshalb kann Christus wohl auch jetzt noch so genannt werden, weil auch jetzt noch ein Mangel an eigentlichem Recht auf den Himmel vorhanden ist, zumal aus der hypostatischen Union dieses Recht nicht ohne weiteres folgt. Aber auch diese Worte wollen keine definitive Entscheidung geben, sie bezeichnen vielmehr nur einen weiteren Einwand, der aber auch zurückgewiesen werden kann. Scotus fügt nämlich ganz am Schlusse noch bei: responsionem quaere, suche die Antwort! Wo? wohl in dem Vorhergehen-

den, in dem vorhergehenden Kontexte, in der ganzen Art der Behandlung der Quästion. Das Vorhergehende spricht aber eher dafür, daß Scotus Christus nicht Adoptivsohn Gottes genannt haben will. Dies ergibt sich auch aus dem Beginn der unmittelbar folgenden Quästion. Daselbst stellt nämlich Scotus die Frage, ob Christus eine Kreatur ist. Wie gesehen, verneint er dieselbe, wobei er als ersten Grund angibt: Eine jede vernünftige Kreatur ist Adoptivsohn Gottes oder kann es doch sein; Christus kann aber nicht Adoptivsohn sein, wie aus der vorhergehenden Quästion erhellt; deshalb kann er auch nicht Kreatur genannt werden oder sein[1]). Auch in derjenigen Quästion, in welcher Scotus darlegt, es sei kein Widerspruch, daß die menschliche Natur hypostatisch mit Gott vereinigt werde und trotzdem des beseligenden Genusses Gottes sich nicht erfreue, wird ohne alles weitere erklärt, daß Christus nicht der Adoptivsohn Gottes ist. Wir lesen nämlich[2]): Es scheint weniger möglich zu sein, daß der Sohn Gottes in realer Weise Sohn des Menschen wird, als daß der Sohn des Menschen (der Getaufte) durch die Gnade Sohn (Kind) Gottes sein kann; wenn deshalb ersteres möglich ist, dann weit mehr letzteres, wie der heilige Augustin ganz richtig schließt. Es ist jedoch nicht notwendig, daß, wenn der Sohn Gottes Sohn des Menschen ist, er zugleich auch Sohn Gottes durch Gnade ist. Ja es wird sogar nicht einmal zugestanden, daß Christus Adoptivsohn Gottes ist (imo nec conceditur, quod Christus sit filius Dei

---

1) Ox. l. 3 dist. 11. qu. 1, n. 2 (tom. 14, 415 a): Christus non potest esse filius adoptivus ex praecedenti quaestione, ergo non potest dici vel esse creatura.

2) Ox. l. 3, dist. 2, qu. 1 n. 11 (tom 14, 122 a).

adoptivus); es folgt nur, daß irgend jemand durch die Gnade Sohn Gottes sein kann u.s.w.

Auch in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar[1]) gibt Scotus keine definitive Entscheidung über unsere Frage. In n. 4, 318 erklärt er: die heiligen Väter haben nur deshalb geleugnet, daß Christus Adoptivsohn sei, weil die Häretiker ihn nur als solchen, aber nicht als natürlichen Sohn Gottes gelten lassen wollten; er hält somit die Bezeichung Adoptivsohn für zulässig. Er verwirft aber auch die gegenteilige Ansicht nicht, vielmehr erklärt er am Ende der Quästion die Argumente, welche er zu Beginn derselben als Beweise für den Satz anführte, daß Christus Adoptivsohn sei, für nicht stichhaltig. Das dritte Argument lautet: Nach Röm. 1, 4 ist Christus prädestiniert, also ist er auch adoptiert, weil jedes Prädestinierte adoptiert ist. Darauf entgegnet aber Scotus (n. 5, 319 b) am Schlusse der Quästion: Wenn man die erste Antwort festhält, so gebe ich zu, daß alles Prädestinierte adoptiert ist gemäß der Bedeutung des Wortes Adoption. Wenn man aber annimmt, daß Christus nicht Adoptivsohn gemäß der Bedeutung der Wortes ist, so sage ich: Aus dem Satze: er ist prädestiniert, folgt nicht: er ist adoptiert, weil seine Zeugung concomitanter de congruo verlangt, daß er ein Recht auf die Erbschaft habe. Man kann deshalb Christus einigermaßen adoptiert nennen, jedoch nicht Adoptivsohn[2]).

1) Rep. l. 3, dist. 10, qu. un. (tom. 23, 317 ss).

2) Ad aliud dico sustinendo primam responsionem concedendo, quod omne praedestinatum est adoptatum de virtute vocis; vel sustinendo quod Christus non dicatur filius adoptivus Dei de virtute vocis, dico, quod non sequitur: est praedestinatus, igitur filius adoptatus, quia generatio sua requirit concomitanter de congruo, quod habeat jus haeredidandi, licet aliquo modo posset Christus dici adoptatus, non tamen filius adoptivus.

Wir sehen hier zugleich noch deutlicher, weshalb Scotus die Ansicht, Christus sei Adoptivsohn Gottes, nicht eigentlich verwerfen will: Nach der heiligen Schrift ist die Menschheit Christi prädestiniert zur Vereinigung mit der Person des Logos, sie ist auch prädestiniert zur Teilnahme an der Erbschaft des Himmels. Nun ist aber doch das Prädestinieren auch ein gewisses Adoptieren, alle Prädestinierte sind ja bestimmt, Adoptivkinder Gottes zu werden. Zudem gehört, wie oben gesehen wurde, nach den Juristen zur Adoption nur ein Dreifaches: fremde Abstammung, Annahme aus Gnade, Recht auf Erbschaft. Diese drei Bedingungen scheinen aber bei der menschlichen Natur Christi erfüllt zu sein; deshalb scheint auch nichts im Wege zu stehen, diese Menschheit Christi oder Christus als Mensch einen Adoptivsohn Gottes zu nennen. Dies wird um so eher statthaft sein können, wenn, wie Scotus wohl zur Genüge bewiesen hat, in Christo wirklich zwei Sohnschaften sind. Mit all dem steht Scotus dem Nestorianismus und dem Adoptianismus fern. Diese Häresien lehrten doch mehr oder minder deutlich, daß in Christo zwei Personen sind, womit sie dann auch die hypostatische Union auflösten. Scotus hingegen hält letztere ausdrücklich und unzweideutig fest, und wie wir gesehen haben, betont er energisch, daß Christus keine Kreatur ist, nicht einmal der Menschheit nach, und daß derselbe nicht zwei ist, ob man nun zwei im maskulinen oder im neutralen Sinne nimmt. Die ganze Spekulation ist meines Erachtens mehr eine dialektische Übung, hat wenig theologischen, praktischen Wert; sie ist echt „scholastisch". Sie dürfte auf derselben Stufe stehen wie die Darlegung des heiligen Thomas[1]), daß der Menschheit Christi als solcher oder für sich allein, nicht in der Verbindung mit dem Logos betrachtet, nicht die Latrie, sondern die Hyperdulie gebührt;

1) S. th. III. qu. 25, art. 2.

oder daß Gott Vater die Latrie zukommt, sofern er Gott ist, und die Dulie, sofern er Herr der Geschöpfe ist. Tatsächlich darf doch Gott Vater wie auch Christus nur mit der Latrie verehrt werden; ob und warum ihm auch die Dulie gebührt, ist nichts weiter als scholastische Spekulation. So wenig der heilige Thomas die Gott und Christo gebührende Anbetung beeinträchtigen oder die einheitliche Persönlichkeit des Vaters bezw. Christi lockern will, so wenig beabsichtigt Scotus die natürliche Sohnschaft Christi zu schmälern oder die hypostatische Union irgendwie aufzulösen. Wie wenig es Scotus darum zu tun ist, die hypostatische Union, die Einpersönlichkeit, die Eine natürliche Gottessohnschaft Christi zu beinträchtigen, ergibt sich schon daraus, daß er anderswo, wo er nicht spekuliert, sondern nur einfach seine Überzeugung ausspricht, ausdrücklich erklärt, Christus sei nicht Adoptivsohn Gottes. Aus diesem Satze beweist er sogar auch, daß derselbe keine Kreatur ist (vgl. oben S. 389).

Wie sich aus dem Gesagten ergibt, kann der Lehre des Scotus über die Person Christi keine zu große Annäherung an den Nestorianismus und Adoptianismus vorgeworfen werden bezüglich des Seins dieser Person. Das Gleiche dürfte aber auch der Fall sein betreffs seiner Lehre über die Tätigkeit und die Tätigkeitsweise dieser Person. Hier ist vor allem zu untersuchen, wie sich Scotus die hypostatische Union vorstellt oder welchen Einfluß dieselbe nach ihm auf die Menschheit Christi ausübt.

7. Effektiver oder nur denominativer und konkomitanter Einfluß der Person des Logos auf die menschliche Natur Christi. Herr Professor Dr. Atzberger in München weist in seiner eingehenden, hochgelehrten, aber doch wohl zusehr unter thomistischen Anschauungen geschriebenen Abhandlung „Die Unsündlichkeit

Christi" (München 1883) mit Recht wiederholt darauf hin (S. 162, 198, 212 etc.), daß die Ansicht der Scotisten, de potentia absoluta oder an sich, wenn auch nicht de potentia ordinaria oder nach der jetzt geltenden Weltordnung, könne Christus sündigen und sei somit nur faktisch, nicht aber absolut, unsündlich, auf eine von der sententia communior abweichenden Auffassung der hypostatischen Union beruhe. Von dem aristotelischen Satze ausgehend: Actiones sunt suppositorum, hält die sententia communior fest, daß die Person des Logos wirkendes principium quod aller menschlichen Tätigkeit Christi sei, und somit active, elicitive, effective, influxive die menschlichen Handlungen Christi setze. „Obwohl nämlich dasjenige, was Gott nach außen tut in genere causae efficientis, allen drei Personen gemeinsam ist, so doch nicht dasjenige, was eine Person wirkt durch den Willen einer ihr hypostatisch unierten Menschheit. Zu diesen Wirkungen verhält sich eben die göttliche Person nicht bloß efficienter, sondern auch formaliter terminando naturam operantem. Wie sich somit die Person des Sohnes anders verhält zur angenommenen Natur als Vater und Geist, so auch anders als die drei göttlichen Personen zu den übrigen Menschen" (S. 199). Die Scotisten hingegen glauben, wie Atzberger wiederholt ganz richtig bemerkt, daß die Person des Logos nur konkomitant oder denominative auf die menschliche Tätigkeit Christi einwirkt; deshalb hat auch auf Grund der hypostatischen Union allein die menschliche Seele Christi noch nicht ein strenges Recht auf die fruitio beatifica, da vielmehr eine Inkarnation ohne solche fruitio möglich gewesen wäre; ebenso ist Christus infolge dieser Union noch nicht ohne weiteres unsündlich.

Zunächst ist zu erwähnen, daß bereits Scotus selbst die Unterscheidung von effektiver und denominativer

Mitwirkung des göttlichen Logos bei den Werken der menschlichen Natur kennt [1]). Scotus selbst verwirft auch bereits gegen Heinrich von Gent die Ansicht, daß der Logos die Menschheit Christi terminiert als causa efficiens und formalis. Es ist falsch, daß der Logos diesbezüglich eine Einwirkung hat, die nicht der ganzen Trinität zukommt, da nach den heiligen Vätern die ganze Trinität die Menschwerdung gewirkt hat. Freilich sagt man, daß dem Logos dabei eine spezielle Tätigkeitsweise zugehöre, insofern als nur er die menschliche Natur sustentiert, nicht aber der Vater und heilige Geist. Dem ist aber nicht so. Bei der Tätigkeit nach außen hin gibt es keinen Unterschied der göttlichen Personen außer bezüglich des Ursprungs, insofern der Vater alles wirkt aus sich selbst (a se), hingegen die andern Personen ab alio oder auf Grund ihrer gegenseitigen Herkunft. Dieser Unterschied ist aber nicht der Grund, weshalb man sagt, daß nur Eine Person die menschliche Natur annahm, oder dieselbe personiert, hingegen die andern nicht. Wenn der Vater Mensch würde, würde ebenfalls die ganze Trinität mitwirken als causa efficiens, der Vater a se, der Sohn nicht a se, sondern geradeso wie jetzt. Ferner wirkt auch das geschaffene Suppositum nicht so auf die zu ihm gehörende Natur, daß es als causa efficiens dieselbe trägt oder sustentiert, da ja die Natur der Natur der Sache nach oder logisch dem Suppositum vorhergeht. Deshalb kann auch nicht das Suppositum des Logos, der die Stelle des geschaffenen Suppositums in Christo vertritt, als solches die menschliche Natur Christi sustentieren. Es läßt sich auch nicht im eigentlichen Sinne

1) Er schreibt nämlich betreffs des heiligen Thomas: „Dieser Doktor scheint zuzugeben, daß Christus denominative sündigen konnte, aber nicht effective". Ox. l. 2 dist. 5, qu. 2, n. 8 (tom. 12, 318 b). Somit legt er den heiligen Thomas anders aus als die Thomisten.

sagen, daß der Logos die causa formalis der menschlichen Natur ist; sonst wäre auch der ewige Vater die causa formalis des Sohnes, weil er als Vater die Relation des Sohnes zum Vater terminiert. Sofern deshalb der Ausdruck „die Menschheit annehmen“ eine absolute Tätigkeit bezeichnet, kommt derselbe unterschiedslos in gleicher Weise der ganzen Trinität zu; sofern er aber den Terminus dieser Tätigkeit bezeichnet, gebührt er nur dem Logos, weil eben der göttliche Logos allein diejenige Person ist, von welcher die angenommene Natur in ihrer Subsistenz abhängt. Dasselbe gilt von dem Ausdruck „illabi“, „illapsus“. Sofern derselbe eine aktive Tätigkeit ausdrückt, kommt er allen drei Personen zu, da die ganze Dreifaltigkeit auf jede Kreatur, also auch auf die Menschheit Christi, herabkommt, sie durchdringt, erhält und mit ihr wirkt. Wenn man diesen Ausdruck aber nimmt als Intimität oder als das innerliche Verhältnis, das zwischen dem Suppositum und der Natur besteht, insofern die Natur vom Suppositum abhängt, so kommt er nur dem Logos zu. Aber dieses illabi ist keine Effizienz, sondern nur eine Priorität anderen Wesens, in anderer Hinsicht [1]).

Aus dieser Auffassung ergibt sich dann von selbst, daß der göttliche Logos als solcher nicht effektives Prinzip der menschlichen Tätigkeit Christi ist, sondern nur konkomitantes oder Prinzip im weiteren und uneigentlichen Sinne, nämlich auf Grund der communicatio idiomatum. Infolge derselben sagt man von dem konkreten Menschen Christus Göttliches, und von der konkreten göttlichen Person Christi oder von Gott Menschliches aus; man sagt z. B. Gott ist geboren worden, der Mensch Jesus läßt Sünden nach. Nicht aber gilt derartige Aussage auch in abstracto, von der Gott-

1) Ox. l. 3, dist. 1, qu. 1, n. 17—20 (tom. 14, 51—53).

heit oder göttlichen Natur bezw. von der Menschheit oder menschlichen Natur. Scotus schreibt auch bei Untersuchung der Frage, ob Christus unsündlich war, mit nackten Worten[1]): „Alle Tätigkeiten Christi sind Tätigkeiten des Logos auf Grund der Idiomengemeinschaft". Er gibt dazu die nähere Erklärung (n. 4, 327 b): Ich sage, daß die menschliche Natur durch ihre Annahme noch nicht zu dem nämlichen formellen Sein erhoben wurde, wie es der Logos hat, und die Potenzen derselben noch nicht zu dem nämlichen Wirken, wie es dem Logos zukommt, sondern nur auf Gund der Idiomengemeinschaft ist hier das nämliche Sein und die nämliche Tätigkeit vorhanden. Formell, d. h. dem strengen Begriff und Wesen nach, bleibt eben das der menschlichen Natur eigene Sein ein anderes als das dem Logos eigene. Wie weiterhin bemerkt wird (n. 5, 328 a), ist es zwar wahr, daß das ungeschaffene Suppositum des Logos die Stelle des geschaffenen Suppositums vertritt. Dies gilt aber nur bezüglich der aktuellen Abhängigkeit der Natur vom Suppositum, und zwar von einem äußeren Suppositum. Deshalb erzeugt die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur keine formelle Identität, wie dies der Fall wäre, wenn die menschliche Natur ihr eigenes Suppositum hätte. Denn das der menschlichen Natur von außen her zukommende Suppositum des Logos hat mit der Natur nicht formell das nämliche Sein wie das innere Suppositum; dies wäre nur der Fall, wenn der Logos kein andres von der menschlichen Natur verschiedenes Sein hätte. Das Suppositum gibt nämlich nicht das der Natur zukommende Sein und Wirken; vielmehr zeigt sich überall bei den Geschöpfen das Gegenteil. Die angenommene

1) Rep. l. 3, dist. 12, n. 2 (tom. 23, 326 b).

menschliche Natur Christi ist zwar ein Sein, aber nicht formell durch das göttliche Sein. In gleicher Weise wird aber auch den Potenzen (Intellekt, Wille) nicht formell das nämliche göttliche Wirken mitgeteilt, sondern nur auf Grund der Idiomengemeinschaft. Somit hat der Logos als solcher keine Tätigkeit bezüglich der menschlichen Natur Christi, die nicht der ganzen Dreifaltigkeit zukäme, und diese Natur wirkt nichts, ohne daß die drei Personen in gleicher Weise dabei beteiligt sind (n. 6—7, 328 b). Somit wirkt der Logos als solcher nur konkomitant oder denominativ auf die menschliche Natur Christi ein, weil eben der Mensch Christus, welcher Menschliches wirkt, zugleich Gott ist, Gott heißt.

Wie gesehen, gipfelt die ganze Erörterung des Scotus in dem Satz, daß das dem Logos allein Zukommende nur darin besteht, daß er die menschliche Natur in seine Person aufnimmt, während alles weitere Wirken dieser Natur auf Grund der allgemeinen göttlichen Mitwirkung das Werk der ganzen Trinität ist. Diesen Satz wird man kaum jemals evident widerlegen können. Er scheint dem Logos zu geben, was des Logos ist, aber auch der Trinität, was der Trinität ist, nämlich gemeinsame gleiche Mitwirkung zu allen Werken der Geschöpfe; die menschliche Natur Christi ist aber doch etwas Geschaffenes, dem, wie oben gezeigt wurde, wahres Sein, wahre Existenz, wenn auch keine Subsistenz zukommt. Wenn die Thomisten (vgl. Atzberger S. 198) einwenden, eine solche Auffassung führe zu einer vollständigen Auflösung der hypostatischen Union, hebe alle Genugtuung und Verdienste Christi auf, da ja nur der Sohn, nicht aber der Vater und heilige Geist verdient und genug getan hat, so dürfte zu erwidern sein: Allerdings wird die hypostatische Union, die Genugtuung und das Verdienst Christi zersetzt in dem Sinne, wie es die Thomisten lehren, aber nicht in dem von der Kirche

vorgelegten Sinne. Man darf doch nicht die Kirchenlehre mit dem Thomismus und der sententia communior identifizieren; der Scotismus ist doch zum mindesten immer noch toleriert. Meines Erachtens ist vielmehr gerade die Anschauung der sententia communior bezüglich des Werkes Christi ein wunder Punkt, eine schwache Stelle, von der aus man ihre Lehre über die Person Christi energisch angreifen kann.

Weil die sententia communior festhält, daß der Logos für sich allein ganz speziellen Einfluß auf die Tätigkeit der menschlichen Natur ausübt, diese Tätigkeit effektiv verursacht, der Logos aber unendlich ist, lehrt sie auch, daß das Verdienst oder die Genugtuung Christi unendlich ist. Diese Ansicht habe ich bereits in meinem Artikel über das Werk Christi zu widerlegen gesucht [1]. Hier will ich jetzt noch folgendes bemerken: Eine unendliche Wirkung liegt sicherlich im trinitarischen Prozeß vor, insofern der Vater eine andere unendliche göttliche Person, den Sohn, zeugt, und Vater und Sohn die unendliche göttliche Person des heiligen Geistes hauchen. Warum liegt nun hier eine unendliche Wirkung vor? Weil die eine göttliche unendliche Person als principium quod mit der göttlichen Natur bezw. dem göttlichen Erkennen oder Wollen als principium quo ein unendliches Objekt, nämlich sich selbst, die Gottheit, das unendliche Wesen, erkennt und liebt. Eine unendliche Wirkung haben wir also hier, weil sowohl das principium quod als das principium quo unendlich ist und beide sich zugleich auf ein unendliches Objekt beziehen. Deshalb dürfen wir wohl annehmen, daß bei jedem Werke, das unendlich sein soll, diese drei unendlichen Faktoren verbunden sein müssen und zwar derart, daß bei dem

1) Vgl. Tübinger Quartalschrift, 1907, 2. Heft, S. 245 ff.

Fehlen auch nur eines derselben oder bei der Mitwirkung auch nur eines endlichen Faktors keine unendliche Wirkung mehr erfolgen kann. Bei der Schöpfung der Welt von seiten Gottes war zwar das principium quod unendlich, nämlich die Trinität der göttlichen Personen, ebenso das principium quo, nämlich das göttliche Erkennen und Wollen. Nicht aber ist das Objekt, auf welches sich die Schöpfertätigkeit bezieht, nämlich die Welt, unendlich, und deshalb ist auch das Produkt derselben, das Geschaffene, nur ein endliches Werk. Bei dem Erlösungswerke Christi hingegen ist jedenfalls das dabei beteiligte principium quod, nämlich der Logos, unendlich, nicht aber, selbst vom streng thomistischen Standpunkte aus betrachtet, das principium quo; denn dieses ist die menschliche Natur Christi, da ja auch nach den Thomisten Christus als Mensch verdiente, da er als Gott nicht leiden und sterben kann. Man mag auch zugeben, daß das Objekt dieser menschlichen Tätigkeit Christi unendlich ist, insofern Christus Gott, das unendliche Gut, liebte und alles aus Liebe zu Gott tat. Weil aber die mitwirkende menschliche Natur Christi endlich ist und bleibt, ist und bleibt auch sein Erlösungswerk ein endliches, wird nie unendlich im strengsten Sinne des Wortes, wenn man es auch als unendlich im weiteren oder uneigentlichen Sinne bezeichnen kann. Ist aber das Werk Christi im allerstrengsten Sinne nicht mehr unendlich, dann darf man wohl auch nicht mehr behaupten, daß der göttliche Logos als solcher das effektive, elizitive, terminierende, ausschlaggebende Prinzip der menschlichen Tätigkeit Christi ist in dem Sinne der Thomisten und der sententia communior.

Dazu kommen große Schwierigkeiten von seiten des Objektes. Gott kann nichts Unvollkommenes tun, er kann mitwirken zur Tätigkeit der Geschöpfe, aber nicht

insofern dieselbe etwas Gottes Unwürdiges ist. Gott wirkt zwar mit bei allen sündhaften Akten der vernünftigen Wesen, indem er die Körper- und Geisteskräfte derselben im Dasein erhält, sie auch in ihrer Tätigkeit irgendwie beeinflußt und bewegt. Daraus folgt aber noch nicht, wie auch die sententia communior zugibt, daß Gott zum sündhaften Akt als solchem oder zur Sünde als Sünde mitwirkt, weil dies gegen Gottes Wesen und Heiligkeit streitet. Ebenso dürfen wir wohl auch sagen, daß Gott nicht zu unsern physischen Übeln, Krankheiten u. s. w. als Übeln mitwirkt, weil eben Gott, das höchste Gut, mit dem Übel nichts gemein hat. Nun aber sind doch das Leiden und Sterben Christi solche Übel und bleiben ihrem formellen Begriff und Wesen nach Übel, mögen sie noch so sehr aus Liebe zu Gott geschehen. Auch Gehorchen und Verdienen sind und bleiben ihrem Wesen nach Unvollkommenheiten, die als solche Gott nicht zukommen können derart, daß Gott dabei das elizitive Prinzip im Sinne der Thomisten ist. Wohl aber ist Gehorchen, Verdienen, Geborenwerden, Leiden und Sterben von Gott oder dem Logos aussagbar auf Grund der Idiomengemeinschaft, somit konkomitant und denominativ.

Herr Professor Dr. Atzberger führt zudem selbst einige andere von den Scotisten vorgebrachte Gründe an, die meines Erachtens kaum jemals evident zurückgewiesen werden können. Derselbe führt (S. 198) an: Wenn der Person als solcher efficienter die Handlung der Natur zukomme, dann kann auch dem Sohne ohne Vater und heiligen Geist eine Wirksamkeit nach außen zugeschrieben werden. Ferner lesen wir (S. 222), daß nach der sententia communior schon durch die hypostatische Union als solche abgesehen von allen geschaffenen Gnaden die Menschheit Christi geheiligt wird, so sehr nur immer ein Geschöpf geheiligt werden kann; die Menschheit Christi sei durch die Unionsgnade

allein wenigstens beziehungsweise unendlich und substantiell geheiligt. Da darf man aber doch mit den Scotisten fragen: Wozu wurden dann der Menschheit noch akzidentelle Gnaden, habituelle wie aktuelle, verliehen, wenn schon durch die Union allein als solche diese Menschheit wenigstens beziehungsweise unendlich und substantiell geheiligt wurde? Gott tut doch nichts umsonst, und es scheint doch für die Menschheit Christi keine Auszeichnung, sondern eine Erniedrigung zu sein, mit solchen akzidentellen Gnaden überhaupt noch versehen zu werden, da dieselben doch in der Unionsgnade virtuell und eminent enthalten sind, wie auch Atzberger zugibt (S. 224, 229). Was jemand eminenter in einem höheren Gute bereits besitzt, braucht ihm doch nicht formaliter verliehen zu werden. So besitzt Gott eminenter alle sogenannten gemischten Vollkommenheiten der Geschöpfe in seiner unendlichen Vollkommenheit; eben darum kann er sie aber auch nicht formaliter, ihrem Begriff und Wesen nach, besitzen oder erhalten. — Zudem lesen wir noch (S. 158), daß nach den vorscotistischen Lehrern und fast nach der gesamten Scholastik eine hypostatische Union auch möglich war, ohne daß die angenommene Menschheit die heiligmachende Gnade und die beseligende Anschauung haben müsse. Damit scheint denn doch die anderweitige Ansicht hinfällig zu sein, daß die hypostatische Union als solche oder notwendig die Menschheit Christi wenigstens beziehungsweise unendlich und substanziell heilige. Zugleich fällt aber dann auch die weitere Behauptung, daß der göttliche Logos efficienter, elicitive etc. die Tätigkeiten der Menschheit wirke. — Ebenso wird die Berufung auf die Väter hinfällig. Die Väter sprechen doch auch von Gnaden, die abgesehen, neben oder auf Grund der hypostatischen Union Christo verliehen wurden, auf Grund deren Christus die höchste Heiligkeit hatte, nicht sündigen konnte u. s. w. Diese schein-

bar einander widersprechenden Väterstellen können wohl am besten die Scotisten mit einander in Harmonie bringen. Diese lehren nämlich, daß die Unsündlichkeit Christi, die beseligende Anschauung und überhaupt alle geschöpflichen Gnaden desselben zwar auf der hypostatischen Union fußen, aber doch nur radicaliter; d. h. sie werden von Gott der Menschheit Christi verliehen auf Grund der hypostatischen Union. Es ist angemessen, daß Christo diese Gnaden und überhaupt alle mit dem Stande der Erniedrigung und des Leidens vereinbaren Gnaden im höchsten Grade verliehen werden, weil er eben zugleich Gott ist; dies wäre nicht kongruent gewesen, wenn er ein bloßes Geschöpf gewesen wäre. Notwendig im allerstrengsten Sinne war allerdings diese Verleihung nicht; denn auch die angenommene Menschheit ist nur etwas Geschöpfliches, Gott aber ist im allerstrengsten Sinne dem Geschöpfe nichts schuldig, am allerwenigsten übernatürliche Gaben, die beseligende Anschauung u. s. w. Bei den heiligen Vätern finden sich eben auch sonst noch manche Ausdrücke betreffs der Person Christi, die nicht so genommen werden dürfen wie sie lauten, sondern nur nach ihrer anderweitigen Lehre zu beurteilen sind. Sie sprechen z. B. von einer Vergöttlichung der menschlichen Natur, von Einer fleischgewordenen Natur, von einer physischen Einheit der Naturen, von einer gottmenschlichen, theandrischen Energie Christi u. s. w.[1]). Die Scotisten können auch ganz gut erklären, weshalb Christus trotz hypostatischer Union noch leidensfähig, sterblich war, nicht schon auf Erden die Verklärung des Leibes hatte u. s. w. Die beseligende Anschauung u. s. w. war eben nicht notwendig mit der Menschwerdung gegeben; deshalb verlieh Gott diese Gnaden nur, soweit es noch mit den Zwecken der Inkarnation vereinbar war.

1) Vgl. bei Atzberger S. 75, 136, 141, 143 f.

Wie aus dem Gesagten erhellt, ist die Lehre des Scotus, daß der Logos nicht effektiv, sondern nur konkomitant oder denominativ, d. h. auf Grund der Idiomengemeinschaft, Prinzip der menschlichen Tätigkeit Christi sei, gar nicht so absurd, unhaltbar, unbegründet, wie ihr von allen Seiten vorgeworfen wird. Es dürfte auch ungerecht sein zu behaupten, daß sie nur ein feinerer Nachklang des Adoptianismus sei, die hypostatische Union zersetze, die Kenosis überspanne, oder daß in ihr keine besondere Tiefe liege. Wie es scheint, gräbt sie vielmehr tiefer als die zu sehr von dem frommen Denken beeinflußte thomistische Lehre, weshalb sie freilich auch zu andern Resultaten gelangt. Dabei zeigt sie große Geschlossenheit und innere Konsequenz. Infolge dieses inneren Vorzuges ist im Vorstehenden der Hauptsache nach schon alles gesagt. Deshalb sollen nur noch kurz einige Punkte erweitert und ergänzt werden.

8. Verhältnis der hypostatischen Union zum beseligenden Genusse. Wie bereits gesagt wurde, ist nach Scotus mit der hypostatischen Union nicht von selbst die fruitio gegeben. Als Gründe führt Scotus an [1]: Während der Grabesruhe Christi war der Leib unmittelbar mit dem Logos verbunden und war doch nicht verklärt. Also schließt die hypostatische Union das frui oder Verklärtsein nicht notwendig ein. Ferner: Das Frühere kann ohne das Spätere sein, wo keine notwendige Konnexion zwischen beiden besteht. Die hypostatische Union ist aber früher als das frui, es liegt auch kein notwendiger Konnex vor. Das frui geht noch weit mehr über die natürlichen Kräfte hinaus als der Besitz der heiligmachenden Gnade und Liebe Gottes. Das Wollen Christi bleibt aber als solches stets natürliches Wollen; trotz der hypo-

---

1) Ox. l. 3, dist. 2. qu. 1, n. 1 (tom. 14, 107 a).

statischen Union nötigt Gott den Willen nicht. Zudem scheint es dann ganz überflüssig zu sein, Christo noch eingegossene Habitus zuzuschreiben, was doch alle Theologen tun. Weiter: Auf Grund der hypostatischen Union ist der Logos allerdings der Seele Christi präsent. Daraus folgt aber nicht, daß er auch sofort ohne weiteres auf den Intellekt desselben einwirkt. Diese Einwirkung geschieht vielmehr durch die ganze Trinität, da alle Werke Gottes nach außen hin ungeteilt sind. Auf Grund des Illapsus allein folgt nur die hypostatische Union, nicht mehr (n. 3 s, 108 ss). Es scheint kein Widerspruch in sich zu enthalten, daß das uniri ohne frui geschehen kann, zumal wenn man zugibt, daß das assumi ohne geschaffenen Habitus vor sich gehen kann. Der habitus gloriae ist übrigens zum assumi gar nicht nötig, zumal von einer göttlichen Person auch eine irrationale Natur, etwa ein Stein, hypostatisch angenommen werden kann. Es ist somit eine Union möglich nur ad esse oder bezüglich des Seins, nicht aber betreffs des actus secundus oder des Wirkens (n. 9—10, 120 s)[1]. Kongruent war es aber, der Seele Christi auf Grund der hypostatischen Union die höchste Gnade und damit das frui zu geben (n. 12, 122 b). De facto war auch mit dieser Union die höchste Gnade und damit das frui verbunden (n. 11, 122 a). Somit hat Christus allein auf Grund der habituellen Gnade ein Recht auf das Erbe des Himmels, nicht wegen der persönlichen Union allein; denn wenn diese Union ohne habituelle Gnade gewesen wäre, hätte Christus nach der menschlichen Natur kein Recht auf den Himmel gehabt[2].

9. Die Unsündlichkeit Christi. Die hypostatische Union an sich ändert die menschliche Natur Christi nicht. Diese

1) Über dieses „Steinwerden" Gottes gedenke ich, so Gott will, vielleicht ein andersmal zu handeln.

2) Ox. l. 3. dist, 10, n. 5 (tom. 14, 409 b).

ist aber an sich frei und kann somit sündigen. Insofern konnte also Christus noch sündigen, d. h. die hypostatische Union ist nicht der formelle Grund der Unsündlichkeit [1]). Wohl aber war es angemessen, daß er wegen dieser Union die höchste Gnade erhielt, wodurch er unsündlich wurde. Selbst wenn mit der hypostatischen Union die visio und fruitio verbunden gewesen wäre, wäre Christus nicht absolut unsündlich gewesen, weil die potentia remota, d. h. der freie Wille bleibt [2]). De facto war Christo schon im ersten Momente seiner Existenz mit der beseligenden Anschauung Gottes die Unsündlichkeit gegeben, insofern als die Fülle der Glorie Christo gerade so wie jedem Seligen die (moralische) Möglichkeit benimmt, von dem letzten Endziele sich abzuwenden [3]). — Zu dieser Lehre des Scotus sei nur noch bemerkt, daß man trotz der absoluten Möglichkeit Christi zu sündigen, nicht sagen könnte, Gott kann sündigen. Gott wirkt ja auch als causa efficiens primaria zu allen sündhaften Akten der Geschöpfe mit, freilich nicht insofern sie sündhaft sind; aber trotzdem wird niemand behaupten wollen, daß Gott hierbei sündige, zur Sünde eigentlich mitwirke oder auch nur sündigen könne. Weil aber Gott nicht sündigen kann, kann auch der göttliche Logos in und mit Christo nicht sündigen.

10. Das Erkennen Christi. Auch hierüber hat Schwane (S. 292 ff.) manches an der Lehre des Scotus zu tadeln; deshalb soll auch diese den Hauptpunkten nach kurz vorgelegt werden. Der Doctor subtilis unterscheidet ein dreifaches Erkennen in Christo, nämlich die beseligende Anschauung (visio), die abstraktive und die intuitive Erkenntnis. Wie öfters bemerkt wird, abstrahiert die abstraktive Er-

1) Ox. l. 3, dist. 12, n. 3 (tom. 14, 441 b).
2) Ox. l. 3, dist. 2, qu. 1, n. 12 (tom. 14, 122 b).
3) Ox. l. 3, dist. 12, n. 2 (tom. 13, 440 b).

kenntnis von jeder aktuellen Existenz der Objekte und geht auf die Quiddität oder das Wesen der Dinge, hingegen die intuitive betrachtet die aktuell existierenden Objekte, insofern sie der Erkenntniskraft genügend präsent sind[1]). Was nun die visio beatifica betrifft, so hatte der Intellekt Christi von Anfang an die Möglichkeit, unmittelbar mit der höchsten einer Kreatur möglichen Anschauung des göttlichen Logos begnadigt zu werden[2]). Auch diese beseligende Anschauung, aktiv gefaßt, folgt nicht notwendig aus der hypostatischen Union, so wenig als die fruitio; jedoch als rein passive folgt sie wohl daraus, weil das beseligende Objekt, nämlich der göttliche Logos, dem menschlichen Intellekt Christi genügend nahe ist. Abgesehen von dieser beseligenden Anschauung, kraft welcher die Seele Christi alles in der Gottheit schaut, erkennt dieselbe auch alle Dinge in sich selbst (in genere proprio), in den Dingen selbst, also nicht bloß insofern die Dinge sich im göttlichen Logos abspiegeln. Diese Erkenntnis ist nach dem heiligen Augustin mit der Erkenntnis im Logos vereinbar und nach dem Lombarden hatte die Seele Christi keine Ignoranz, weil es für die Zwecke unsrer Erlösung nicht zweckdienlich war, daß Christus einen solchen Defekt habe[3]). Die Engel erkennen ja schon alles in genere proprio, um so mehr die Seele Christi, die mit der höchsten natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheit geschmückt war. Jedoch tritt hier die Unterscheidung von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis in Kraft. Abstraktiv erkennt die Seele Christi alles Allgemeine oder die Wesenheiten der Dinge und zwar habituell durch eingegossene Spezies. Die Einzeldinge hingegen erkennt sie abstraktiv durch eigene eingegossene Erkenntnisformen, soweit diese Dinge nicht

1) Cfr. Ox. l. 2, dist. 3, qu. 9, n. 6 (tom. 12, 212).

2) Ox. l. 3, dist. 14, qu. 1. et 2, n. 2 ss (tom. 14, 490 ss).

3) L. c. qu. 3, n. 1 (tom. 14, 521).

existieren, dagegen durch Spezies, die von den Dingen selbst gewonnen werden, soweit eben dieselben existieren (n. 4—5, 524 s). Intuitiv aber sieht die Seele Christi die Dinge nicht in genere proprio und auch nicht habituell im Logos, weil sie eben dort nicht präsent sind. Ich kann den Petrus nicht sitzen sehen, wenn er nicht präsent ist. Kontingente Wahrheiten können auch nicht durch eingegossene Spezies erkannt werden, verlangen vielmehr ein Erkennen auf Grund ihrer Gegenwart. Deshalb kann der Seele Christi keine intuitive Erkenntnis von allen Dingen verliehen werden. Hier ist deshalb notwendig zu sagen, daß die Seele Christi wie jede andre Seele fortschreitet, weil sie nach und nach andre Objekte oder doch die nämlichen Objekte auf andre Weise kennen lernte. Dasselbe gilt von der Erinnerung an wahrgenommene Erkenntnisobjekte. Deshalb sind auch die bekannten Stellen der Evangelien, die von einem Wachstum der Erkenntnis Christi reden, nicht so zu verstehen, als ob derselbe bloß zum Scheine an Erkennen und Weisheit zugenommen habe, sondern sie sind wörtlich aufzufassen, allerdings nicht von der abstraktiven Erkenntnis, sondern nur von der intuitiven, und zwar sowohl von der aktuellen als von der habituellen (n. 6 ss, 527 ss).

Was dann die graduelle Vollkommenheit des Erkennens Christi betrifft, so ist zu sagen: Die abstraktive habituelle Erkenntnis Christi ist die vollkommenste, d. h. die dem Geschöpfe höchst mögliche. Wie die Seele Christi die höchste mögliche Gnade erhielt, so auch probabler Weise die vollkommensten species intelligibiles, durch die sie dann die Dinge auf das vollkommenste mit abstraktiver habitueller Erkenntnis erkennt. Hingegen mit aktueller abstraktiver Erkenntnis kann die Seele Christi, soweit es von ihr selbst abhängt, die Dinge nicht auf das vollkommenste erkennen, weil der Intellekt Christi als bloß menschlicher nicht

der vollkommenste geschaffene Intellekt ist (nicht so vollkommen als der des Engels). Wohl aber übertrifft sie in Bezug auf eingegossenes Wissen alle andern Geschöpfe; somit kann das, was an eigener Erkenntniskraft ihr fehlt, voll ersetzt werden. Betreffs intuitiver Erkenntnis der Dinge in sich selbst, ist allerdings Christi Wissen ein unvollkommenes. Aber bezüglich der intuitiven Erkenntnis der Dinge im göttlichen Logos kann gesagt werden, daß der Intellekt Christi die Dinge auf das vollkommenste erkennt, wie er auch den Logos schaut (d. h. wohl nur die notwendigen Dinge, die Trinität, die im Logos präsent ist, nicht die kontingenten, auf die Außenwelt sich beziehenden, die eben nur in der Außenwelt wirkliches Sein haben [1]). — Christi Seele ist allwissend, allerdings nicht allmächtig; denn Allmacht kann dem Geschöpfe nicht übertragen werden, weil diese Macht fähig ist, alle möglichen Dinge ins Sein zu versetzen. Wohl aber kann einem Geschöpfe Allwissenheit verliehen werden, weil dieselbe nur die gehörigen Habitus oder Spezies mit genügender Erkenntniskraft erfordert, und all das kann die Seele Christi haben [2]). Damit wird aber das menschliche Wissen Christi noch nicht auf die gleiche Stufe gestellt wie das Wissen Gottes; es ist ja noch kein Wissen, das alles vollständig begreift. Der heilige Thomas [3]) hingegen meint, die Seele Christi erkenne zwar im göttlichen Logos alles in jeder beliebigen Zeit Existierende und auch die Gedanken der Menschen, nicht aber alles andere, was noch möglich ist, aber nicht wirklich, weil es eben Gott nicht realisiert. Denn all das erkennen hieße soviel als die göttliche Macht und damit Gottes Wesen selbst vollständig begreifen, was doch für ein bloßes

1) L. c. qu. 4 (tom. 14, 533 s).
2) Ox. l. 3, dist. 16, qu. 2. n. 9 (tom. 14, 638).
3) S. th. III. qu. 10, art. 2.

Geschöpf unmöglich ist. Indes diese Behauptung erklärt Scotus für falsch: denn wer Gott als intensiv unendlich erkennt, begreift ihn damit noch nicht; um so weniger derjenige, der in Gott unendlich viel Mögliches, das in ihm widerleuchtet, oder unendliche viele Effekte sieht [1]). — Obwohl aber Christus vom ersten Moment seiner Empfängnis an alles im göttlichen Logos schaute, hatte er doch auch einen intellectus agens et possibilis wie jeder andre Mensch, weil er sonst kein vollkommener Mensch gewesen wäre [2]). Aus demselben Grunde hatte er auch das Vermögen zum diskursiven Denken, freilich bedurfte er desselben nicht eigentlich zum Erlangen weiterer Kenntnisse; er wußte ja habituell alle Prinzipien und alle Konklusionen aus denselben infolge des eingegossenen Wissens. Somit hatte er all das, was durch Nachdenken zu erschließen ist, bereits im voraus und konnte oder brauchte auf solche Weise nichts Neues zu erlernen [3]).

Wie wir sehen, macht die vorgelegte Ansicht über das menschliche Wissen Christi Scotus gewiß keine Schande, eher das Gegenteil. Er schreibt Christo weitgehenderes Wissen zu als der heilige Thomas, stellt scharfe Unterscheidungen auf, geht der Sache auf den Grund, wird der hohen Würde Christi, aber auch seiner bloß geschaffenen endlichen menschlichen Natur sowie auch den Aussprüchen der heiligen Schrift gerecht.

11. Tod und Verweslichkeit Christi. Sehr pietätslos lautet scheinbar der Satz des Scotus, daß Christi Leib wie jeder menschliche Leib verweslich war, und daß Christus wie jeder andere Mensch an Altersschwä-

1) Ox. l. 3, dist. 14, qu. 2, n. 9—10 (tom. 14, 505 s).
2) Ox. l. 2, dist. 3, qu. 11, n. 5 (tom. 12, 273 a).
3) Ox. l. 2, dist. 1, qu. 5, n. 3 (tom. 11, 190 a).

che gestorben wäre, wenn ihm ein natürlicher Tod beschieden gewesen wäre. Scotus macht eben auch hier vollen Ernst mit der wahren Menschheit Christi; und wenn Christus überhaupt einmal leiden und sterben kann, scheint das Weitere nur die logische Konsequenz zu sein. Nach Scotus konnte Christus einen einfachhin verklärten Leib annehmen, und dann wäre er nicht korruptibel gewesen. Er konnte auch eine Natur annehmen frei von der Erbsünde und mit der vollen Urgerechtigkeit ausgerüstet; dann wäre auch kein demeritorischer Grund zum Sterben vorhanden gewesen. Ferner konnte er eine verklärte Natur annehmen jedoch so, daß die Glorie wunderbarer Weise nicht auf den Leib überströmte, und dann folgte allerdings für den Leib die Notwendigkeit sich aufzulösen oder sich von der Seele zu trennen. Freilich war das ein neues und spezielles Wunder, daß nämlich die Glorie der Seele nicht auch auf den Leib überströmte. Damit war aber der Leib sterblich, weil eben der Leib sich vollständig selbst überlassen war und ihn nichts vom Sterben abhielt, weder die Verklärung noch die auf den Leib übergegangene paradiesische Gerechtigkeit. Der sich selbst überlassene Leib war aber ein animalischer, stand nicht unter der vollen Herrschaft der Seele, so daß diese das Leiden und Sterben verhindern konnte. Somit lag im Körper der Keim zur Korruptibilität, weshalb er wie jeder andere Körper durch Aufnahme von Nahrung erhalten werden mußte. Infolge der Unzulänglichkeit der gewöhnlichen irdischen Nahrung konnte aber dies nicht in vollkommener Weise und auf die Dauer geschehen. Es wäre deshalb auch Adam ohne Sünde an Altersschwäche gestorben, wenn er nur unsere gewöhnliche Speise gehabt hätte [1]). — Beim Tode Christi fand jedoch nur Trennung der

1) Ox. l. 3, dist. 16, qu. 2, n. 5—6 (tom, 14, 630 ss).

Teile, d. h. Trennung des Leibes von der Seele statt, nicht der Teile vom Logos; nie entließ derselbe einen prinzipalen Teil der menschlichen Natur aus der hypostatischen Union[1]). Aber trotzdem wäre der Leib Christi im Grabe verwest, wenn nicht die glorreiche Auferstehung der Auflösung zuvorgekommen wäre. Ungeachtet der hypostatischen Union erduldete Christus die Kreuzigung und den Tod; deshalb konnte der tote Leib wohl auch verwesen trotz der hypostatischen Union. Wenn somit der tote Leib unverweslich gewesen wäre, so wäre dies eben erfolgt durch ein von dieser Union verschiedenes neues Wunder; diese Union verhinderte aber nicht den natürlichen Verlauf der Natur, das allmähliche Wachsen und Entwickeln, also wohl auch nicht den weiteren Verlauf der Natur bezüglich des allmählichen Abnehmens und Sichauflösens. Die Gottheit Christi hinderte, solange sie im lebenden Leibe Christi war, nicht die natürlichen Abgänge durch Schweiß, Stoffwechsel u. s. w., also wohl auch nicht die Verwesung des toten Leibes. Jedoch wäre diese kraft göttlichen Eingreifens auch dann nicht vor sich gegangen, wenn nicht die Auferstehung alsbald erfolgt wäre. Die Verwesung des Leibes wäre für uns nicht mehr verdienstlich gewesen, hätte uns in keiner Weise genützt, deswegen wollte Gott dieselbe nicht; wohl aber wollte er das Leiden und Sterben Christi, weil diese für unsere Erlösung zweckdienlich waren[2]). — Dazu sei nur bemerkt: Wenn Gott zulassen kann, daß der Leib Christi in der Eucharistie mit Auflösung der Spezies aufhöre gegenwärtig zu sein; wenn er zulassen kann, daß der Gottmensch am Kreuze leide und sterbe, was doch alles Gottes unwürdig zu sein scheint, kann er wohl auch an sich zulassen, daß der tote Leib Christi sich in seine Elemente auflöse.

1) Ox. l. 3, dist. 21, n. 5 (tom. 14, 746 b).
2) Ox. l. 3, dist. 21, n. 2—5 (tom. 14, 744 ss).

12. Christus als Richter der Welt. Nach dem heiligen Thomas wird Christus als Mensch oder nach der menschlichen Natur (secundum humanam naturam) die Welt richten [1]). Gegen ihn tritt Scotus in einer eigenen Quästion auf, in welcher sich so recht seine Geistesschärfe und strenge Fassung der Begriffe zeigt [2]). Seine Lehre bringt er in folgenden Sätzen zum Ausdruck: a) Christus wird richten in forma humana, weil er eben seit der Inkarnation die Menschheit beibehält und alles in ihr tut (n. 4, 514). b) Falsch ist die Behauptung, daß Christus als Mensch (qua homo, secundum humanitatem) richten wird, wenn man „Richten" im strengen Sinne des Wortes nimmt, d. h. als kompletes Diktamen des Verstandes, daß dieses oder jenes Entgelt zu leisten sei, und als vollkommenes und wirksames aus sich selbst genügendes Bestimmen des Willens, diese Entscheidung auch auszuführen. Dieses ist das prinzipale Richten, schließt in sich das prinzipale Diktieren des Verstandes und das prinzipale wirksame Wollen. Solches kann aber nur ein Intellekt und Wille, der nicht untergeordnet ist. Und zwar gilt dies um so mehr bei solchen Dingen, die ganz vom freien Willen Gottes abhängen wie Seligkeit und Unseligkeit. Die ganze geschaffene Natur zusammen hat nicht wirksame Macht darüber, daß irgend eine Seele Gott schaue. Wirksamer Befehl ist aber ein solcher, aus welchem in sich selbst die Wirkung erfolgt, nicht erst vermittelst einer andern Ursache. Aber der Wille Christi kann nicht prinzipal befehlen, daß Petrus selig sein solle, sondern nur subauthentisch, d. h. das Wollen Christi wird nur wirksam durch einen höheren Obern, in kraft dessen er befiehlt. Es ist Blasphemie, der geschaffenen Natur beizu-

1) In. IV. dist. 48, qu. 1, art. 1. — Cfr. S. th. III. Suppl. qu. 90, art. 1.

2) Ox. l. 4, dist. 48, qu. 1 (tom. 20, 511 ss).

legen, was nur dem Schöpfer eigen ist. Rein göttliche Werke wie die Schöpfung kommen der menschlichen Natur Christi nicht zu, diese ist nur Begleiterin (dh. in forma humana); die eigentliche Kausalität übt Gott allein aus (n. 4—8, 514 ss). c) Christus als Mensch kann nur subauthentisch oder kommissarisch befehlen. Sein Befehl tritt aber so unfehlbar ein, als ob es dabei gar keine höhere Auktorität gäbe. Es ist dies keine Allmacht, jedoch die höchste Auszeichnung, die einem Geschöpfe zufallen kann; sie ist der Macht Gottes untergeordnet, jedoch die eminenteste, die es nach Gott geben kann. Allerdings könnte dieselbe an sich auch einem Engel oder bloßen Menschen mitgeteilt werden (n. 8—9, 518). d) Durch die Erlösung gewann Christus keine prinzipale Macht über die Menschheit. Sein Erlösungswerk war nur causa meritoria; eine solche ist aber keine prinzipale, bewirkt die Erlösung nicht, wenn dieses Verdienst nicht als solches von einer höheren Ursache angenommen wird. Diese höhere Ursache wirkt dann auf Grund der angenommenen Verdienste prinzipal die Erlösung (n. 5, 514 s). e) Die Lebendigmachung der Seele, sowohl die unvollkommene durch die Rechtfertigung als die vollkommene durch Verleihung der Seligkeit, kommt bloß Gott zu. Hingegen die Wiederauferweckung der Leiber bei der Auferstehung, sowie das Gericht, können Christo als Mensch zukommen, jedoch nur subauthentisch; die Engel, die dabei dienen, unterstehen Christo als Mensch (n. 10, 520 s). f) Ähnlich ist es mit der Schlüsselgewalt über das Himmelreich. Der prinzipale Schlüssel kommt nur Gott zu. Hingegen der Schlüssel der Präzellenz kommt Christo zu. Dieser umfaßt eine doppelte Präeminenz, nämlich die Allgemeinheit aller Fälle auf Grund des Wissens Christi, durch das er alle Verdienste und Mißverdienste der Menschen kennt; dann die Präeminenz der Festigkeit

der definitiven Sentenz; diese gründet im Willen Christi, welcher der göttlichen Gerechtigkeit unzertrennlich konform ist. Den prinzipalen Schlüssel oder die oberste richterliche Auktorität kann Gott nicht übertragen, sowenig als seine Gottheit [1]).

13. Mit dem Gesagten bestreitet und verwirft Scotus auch die Lehre des heiligen Thomas [2]), daß die Seele oder die Menschheit Christi das instrumentum, instrumentum conjunctum et proprium sei, vermittelst dessen Gott alle Erlösungsverdienste Christi, alle Gnaden und die ewige Seligkeit verleihe. Wie Scotus anderwärts erörtert [3]), kann das Geschöpf in keiner Weise schöpferische Tätigkeit ausüben, auch nicht als Instrumentalursache. Die Menschheit Christi ist und bleibt aber trotz hypostatischer Union etwas Geschaffenes; andrerseits kann nach Scotus die Gnade nur durch Schöpfung unmittelbar von Gott selbst herkommen, das Geschöpf kann dabei in keiner Weise effektiv mitwirken, sondern nur mehr oder minder disponierend. Deshalb kann auch die Menschheit Christi nicht als Instrumentalursache mitwirken, sie kommt vielmehr nur als causa meritoria in Betracht; diese ist aber kein Instrument, nur im entfernteren Sinne Ursache der Gnadeneingießung. Aus dem nämlichen Grunde verwirft Scotus auch die sogenannte physische Wirkungsweise der Sakramente. Von scotistischem Standpunkte aus handeln somit jene Theologen inkonsequent, welche, wie es vielfach geschieht, die physische Wirksamkeit der Sakramente verwerfen, in der Christologie hingegen die menschliche Natur als physisches Werkzeug bei der Gnadenausspendung beibehalten oder sonstwie die anderweitigen thomistischen Anschauungen

---

1) Ox. l. 4, dist. 19, n. 4—5 (tom. 18, 606 s).

2) S. th. III. qu. 13, art. 2. — Contra Gent. l. 4, cap. 41.

3) Cfr. Ox. l. 4, dist. 1, qu. 1; dist. 6, qu. 5, n. 5 ss (tom. 16, 12 ss, 564 ss).

gelten lassen. Das scotistische System hingegen ist ein geschlossenes Ganze, in welchem ein Punkt sich logisch aus dem andern entwickelt.

14. Mit demselben hängt auch die scotistische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes zusammen. Weil es auf Grund der hypostatischen Union von vornherein angemessen war, daß Christus unsündlich sei und überhaupt mit allen Auszeichnungen, die mit dem Erlösungswerke vereinbar sind, begnadigt werde, war es auch geziemend, daß die Mutter desselben von jeder Art Sünde frei bleibe. Diese Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter war nur die Konsequenz eines andern Satzes des Scotus, nämlich der Behauptung, daß Gott auch ohne Sündenfall Adams Mensch geworden wäre. Will nämlich Gott oder der Logos eine menschliche Natur ohne weiteres oder ohne alle Rücksicht auf den Sündenfall annehmen und als Mensch geboren werden, so hat er von vornherein wohl schon die Absicht, eine absolut sündenfreie Mutter zu wählen, und wird dieses Vorhaben trotz des Dazwischenkommens des Sündenfalls noch auszuführen wissen. Die Ansicht aber, daß Gottes Sohn auch ohne den Fall Adams auf Erden erschienen wäre, liegt wiederum in einem von Scotus sehr oft, speziell in seiner Prädestinationslehre, vorgetragenen Prinzip enthalten, nämlich in der Lehre, daß Gott zuerst den Zweck will, bevor er an das Mittel zur Erreichung desselben denkt. Gott will in seiner Liebe, daß eine bestimmte Zahl von vernünftigen Geschöpfen, Engeln und Menschen, an seiner himmlischen Herrlichkeit teilnehme, und zwar soll eines derselben der höchst möglichen Glorie gewürdigt werden. Dieses Geschöpf sollte aber nicht das höchste der Natur nach sein d. h. nicht ein Engel, sondern ein Mensch, um zu zeigen, daß die Gnade nicht gemäß der Naturordnung verliehen werde. In

zweiter Instanz wollte dann Gott, daß dieser Mensch hypostatisch mit dem Sohne Gottes verbunden sei, damit so der Engel nicht einem bloßen Menschen untergeordnet sei[1]). All das war von Gott schon beschlossen, bevor er — nicht zeitlich, sondern der Natur der Sache nach — an den Sündenfall und die Erlösung auch nur dachte. Die Menschwerdung erfolgte nicht, um den Fall Adams wieder gut zu machen. Es ist, wie Scotus sagt, nicht wahrscheinlich, daß die Seele Christi zu dem so überaus hohen Gute ihrer himmlischen Glorie gleichsam nur gelegenheitlich, nämlich bei Voraussicht des Sündenfalls, vorherbestimmt wurde (n. 3, 354 s). Die Voraussicht des Sündenfalles bewirkte nur, daß Christus jetzt als leidensfähig und sterblich auf Erden erschien, um eben dadurch für uns verdienen zu können. Für sich selbst verdiente aber Christus durch sein Leiden die himmlische Glorie nicht. Dieselbe ist nämlich so hoch und ausgezeichnet, daß ihr gar kein Verdienst vorhergehen kann, da es vornehmer ist, ein solches Gut zu haben, das gar nicht verdient werden kann, als ein nur geringeres Gut auf Grund von Verdiensten zu haben. Dadurch verliert aber die Seele Christi nichts an Ehre; denn wenn ihre Seligkeit hätte unter das Verdienst fallen können, so hätte sie dieselbe gewiß verdient, wenn nicht Gott mit seiner Freigebigkeit zuvorgekommen wäre[2]). — Mit Christus wurde zugleich das ganze Universum mit Gott verbunden, weil die vernunftlose Welt ihr nächstes Endziel im Menschen, die Menschheit aber ihr nächstes Endziel in Christo hat[3]). Eine solche Anschauung, eine solche Beziehung der Inkarnation auf den Endzweck des Weltalls ist aber gewiß ein tief spekulativer Gedanke und macht Scotus

1) Ox. l. 3, dist. 7, qu. 3, n. 5 (tom. 14, 358).
2) Ox. l. 3, dist. 18, n. 12—13 (tom. 14, 683 s).
3) De rerum principio, qu. 9, art. 2, sect. 4, n. 75 (tom. 4, 435 s).

alle Ehre, spricht auch von keiner oberflächlichen Auffassung der Christologie. Ebenso ist seine Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes gewiß kein Zeugnis für eine die Person Christi heruntersetzende Tendenz unsers Scholastikers.

Wenn wir zum Schluß das Ganze überblicken, so dürfte sich als Resultat ergeben, daß es mit dem Fiasko, welches nach Schwane und andern Scotus mit seiner Lehre über die Person Christi gemacht hat, gar nicht so schlimm steht. Er trägt nichts vor, was irgendwie dem Dogma der Kirche Eintrag tut. Seine Ansichten haben mit denen der Nestorianer, Pelagianer, Adoptianer, Güntherianer u. s. w. nichts gemein als vielleicht manchmal einen gewissen Wortlaut, mit dem indes etwas ganz anderes gemeint ist. Die Kirche lehrt aber nicht bloß gegen die Nestorianer die Einheit der Person Christi und die hypostatische Union, sondern sie lehrt auch gegen die Monophysiten und Monotheleten die Unvermischtheit der beiden Naturen, die eigene Wesenheit, Wesenseigentümlichkeit und Wesenstätigkeit der Menschheit Christi, den unverletzten Fortbestand der physischen Willenspotenz der menschlichen Natur; Einheit der Person ist in Christo keine physische Einheit der Naturen, keine Einheit der natürlichen Wirkungsweise derselben. Die Menschheit Christi ist und bleibt eine wahre; deshalb bleibt sie aber auch behaftet mit allen menschlichen Unvollkommenheiten und Gebrechen, die nur aus Gnade aufgehoben werden können. Scotus ist nun, wie wir wiederholt gesehen haben, gerne bereit, der Menschheit Christi alle mit dem Zwecke der Erlösung noch vereinbaren übernatürlichen Vorzüge beizulegen, besonders auch die höchste moralische Einheit zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen Christi, wie er dies besonders bei seiner Darstellung über die richterliche Tätigkeit Christi zum Ausdruck bringt. Andrerseits macht er mit der

wahren Menschheit Christi vollen Ernst, und kommt dann bei seiner scharfen Fassung der Begriffe allerdings vielfach zu andern Resultaten als der heilige Thomas und seine Anhänger, die in einigen Punkten wohl zu sehr das fromme Herz, zu wenig aber den nüchternen Verstand reden lassen. Dabei scheint Scotus freilich dem Nestorianismus zu nahe zu kommen. Aber man darf doch auch noch fragen, ob es dem Thomismus und der sententia communior in dem löblichen Bestreben, der Charybdis des Nestorianismus zu entgehen, allweg gelingt, die gehörige Entfernung von der noch gefährlicheren Scylla des Monophysitismus einzuhalten. Abgesehen von manchen alten Scotisten dürfte es doch wohl schon andere Leute gegeben haben, die da meinten, der Thomismus nähere sich in bedenklicher Weise dem andern Extrem, dem Monophysitismus. Mir selbst liegt es fern, einen derartigen Vorwurf zn machen, weil ich weiß, daß es wahrlich nicht leicht ist, bei so subtilen Fragen, wie die Christologie sie stellt, als Antwort die wahre goldene Mitte zu finden. Nur erlaube ich mir den Wunsch auszusprechen, man möchte in Zukunft dem Scotus mehr Recht widerfahren lassen und zum allerwenigsten nicht mehr, wie es seither leider sehr oft geschah, die allerschwersten Anklagen gegen ihn vorbringen, bevor man ihn gründlich und allseitig studiert hat.

5.

Παροικία, parochia und parochus.

Von Repetent E. Stolz.

Über die Herkunft und die Bedeutung des kirchlichen Terminus parochia gehen die Ansichten auch heute noch aus-

einander. Ebenso sind die Herkunft und das Alter des Wortes parochus in seiner technischen Verwendung als Pfarrer noch nicht genau festgestellt. Im folgenden sollen die Ursprungsverhältnisse der beiden Fachausdrücke näher untersucht werden.

Zunächst mögen die bisherigen Aufstellungen angeführt werden.

I.

Allgemein werden in den beiden Ausdrücken Gräcismen erkannt. Ebenso ist fast unbestritten, daß parochia sich aus dem griechischen *παροικία* entwickelt hat[1]). Der Ausdruck wird aber zur Begründung dieser Entwicklung von den einzelnen verschieden genommen. Die einen fassen ihn in der Bedeutung von Nachbarschaft und sagen entweder, diejenigen, welche in der Nähe derselben Kirche bei einander gewohnt haben, seien einzeln *πάροικοι* = Nachbarn und zusammen entsprechend *παροικία* = Nachbarschaft genannt worden[2]). Oder sie erklären,

---

1) Ältere wollen den Terminus von *παροχή* ableiten, vgl. J. H. Böhmer, Ius parochiale (1738), Sect. II, c. 1, § 4, p. 51, der übrigens ebenda § 3 weniger geschmackvoll bemerkt: Si vero quis ideo *ἀπὸ τοῦ παρέχειν*, a praebendo parochias dici putet, quod praebeatur parochis a parochianis certum tributum quasi loco praebendae, non repugnabo, cum parochiae magis in utilitatem cleri quam parochinorum instructae videantur. Nach der etwas unklaren Deutung des Hieronymus de Monte bei A. Barbosa, De officio et potestate parochi (ed. Lugduni 1712) P. I, c. 1, n. 16, p. 4: Parochia dicitur quasi partitio curae quia rector ecclesiae curam habet animarum totius populi intra illos limites wurde parochia wohl auch als Deminutivform von *παροχή* angesehen. Für diese Deutung ist die Bemerkung von Barbosa a. a. O. n. 7 p. 3 im Auge zu behalten: Parochus uni praeest ecclesiae, plebanus (= rector ecclesiae) pluribus.

2) Vgl. J. Filesac, De paroecia et de paroeciarum et paroecorum origine (1608), p. 2, A. A. Touttée († 1718) in seiner Ausgabe der Werke des hl. Cyrill von Jerusalem, abgedruckt bei Mg XXXIII, 851 n. 1 und A. J. Uhrig in dieser Zeitschrift Bd. 72 (1890), S. 57 ff. Letzterer erklärt genauer, daß der Begriff Pfarrei, parochia, *παροικία*

daß mit *παροικία* als Synonynum zu *χώρα* = Land im Gegensatz zur Stadt zunächst die Landkirchen und später auch die Stadtkirchen bezw. deren Sprengel bezeichnet worden seien[1]). Man sagt auch, die ersten Christen hätten anfangs ihre (geheimen) gottesdienstlichen Versammlungen nicht in den Städten, sondern in deren Nachbarschaft abgehalten; so hätten sie denn auch ihre Vereinigungen nicht Städte, sondern Nachbarschaften der Städte genannt[2]). Andere nehmen das Wort in der Bedeutung von Weichbild, Territorium und erklären, die ersten christlichen Gemeinden haben dieses Attribut erhalten, weil sie mit den Städten auch die dazu gehörigen Landbezirke umfaßten, indem die Landbevölkerung der Umgebung zunächst vom städtischen Bischofssitz aus pastoriert worden sei[3]). Wieder

---

sich etymologisch von einem örtlich genau abgegrenzten Verband von Nachbarn bezw. Nachbarfamilien herleite und daß der Name erst im Mittelalter (sic) aufgekommen sei. Schon der hl. Eucherius von Lyon übersetzt im letzten Kapitel seiner Instruktionen (II, 15 bei Ml L, 822), wo er griechische Lehnwörter der Kirche erklärt, paroecia mit adiacens domus i. e. dei und im Anschluß daran dioecesis mit gubernatio, hoc non secundum proprietatem et potestatem verbi, sed secundum effectum. — Im folgenden werden citiert: J. Harduin, Acta conciliorum etc., 11 T. (1715) = Hard.; J. Hartzheim, Concilia Germaniae, 11 T. (1749|90) = Hartzh.; J. D. Mansi, Sacr. conciliorum nova et amplissima collectio, anastatischer Neudruck, bis jetzt 37 T. (1901 ss) = Msi; J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series Graec., 162 T. (1857/66) = Mg und ser. Lat., 221 T. (1844/64) = Ml.

1) D. Petavius in seiner Ausgabe der Werke des hl. Epiphanius, Animadvers. ad haer. LXIX, T. II (1622), p. 276 ss., vgl. L. Nardi Dei parrochi 1829/30, T. I, p. 343 s., T. II, p. 480.

2) Vgl. Ch. D. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis s. v. parochia, ed. Henschel T. V (1845), p. 104 und F. Chr. Baur, Über den Ursprung des Episkopats in der christl. Kirche in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. Jg. 1838, H. 3, S. 76 A.

3) Vgl. J. B. Sägmüller, Lehrbuch des Kirchenrechts (1904), S. 346, Ph. Hergenröther, Lehrb. d. kath. Kirchenrechts, 2. A. bes. v. J. Hollweck (1905), S. 532 f., J. B. Haring, Grundzüge d. kath. Kirchenrechtes 1. Abt. (1906), S. 242 f. und 275 f.

andere übersetzen den Terminus mit Niederlassung, Kolonie, Fremdlingschaft. Die Anwendung dieses Begriffs auf die ersten christlichen Gemeinden wird auch hier verschieden begründet. Man sagt, diese Gemeinden haben sich in Religion und Gottesdienst von den eigentlichen Bürgern unterschieden und haben zum größten Teil aus Fremden bestanden[1]; oder man nimmt an, daß die jüdischen Gemeinden, die in den heidnischen Städten geschlossene Kreise bildeten, *παροικίαι* genannt wurden und daß dann diese Benennung auch auf die diesen gleichartigen christlichen Gemeinden überging[2]. Endlich erklärt man, daß die Christen mit dem Ausdruck sich als Fremdlinge dieser Erde, als bloße Insassen, die erst im Himmel ihre wahre Heimat haben, bezeichnen wollten[3].

Auch über die Herkunft des Terminus parochus sind verschiedene Aufstellungen gemacht worden. Der Gräcismus wird dabei ähnlich wie parochia auf drei Stämme zurückgeführt. Die einen leiten ihn, indem sie ohne weiteres voraussetzen, daß parochia und parochus auf denselben Stamm zurückgehen[4], von *πάροικος* ab, das hier Nachbar oder An-

---

1) Vgl. J. C. Suicer, Thesaurus ecclesiasticus s. h. v., T. II (1682), p. 598 s.

2) E. Hatch in Dictionary of chr. antiquities s. v. Parish, T. II (1880), p. 1554 ss., vgl. desselben Gesellschaftsordnung der christl. Kirche im Altertum, übers. v. A. Harnack (1883), S. 56 und 100, ferner E. Friedberg, Lehrbuch des kath. u. ev. Kirchenrechts 5. A. (1903), S. 27 A. 1 und Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche 3. A., s. v. Bistum, Bd. III, S. 247.

3) H. Valesius in seiner Ausgabe der griechischen Kirchenschriftsteller T. I, Noten zu Eusebius H. E. I, 1 (ed. Amstelodami 1695), p. 3 s. u. A. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 2. A., Bd. I (1906), S. 343 A. 3.

4) Umgekehrt betrachten F. Chr. Baur a. a. O. und F. Schmalzgrueber, Ius ecclesiasticum univ., T. III, 2 (1844), p. 644 parochia und paroecia als zwei Wörter mit verschiedenen Stämmen.

siedler bedeute. Sie berufen sich für den letzteren Fall gern auf die Pandekten (L. 239, § 2 De verb. signific. L, 16), wo Pomponius erklärt: ‚Incola' est, qui aliqua regione domicilium suum contulit, quem Graeci *πάροικον* appellant und sagen, der gemeinte Geistliche heiße parochus d. i. Ansiedler, weil er streng genommen nicht aus der Gemeinde stamme, sondern nur darin seinen Wohnsitz aufgeschlagen habe [1]). Andere nehmen parochus = *πάροχος*, scheiden sich aber wieder in zwei Gruppen. Die erste leitet dieses *πάροχος* von *παροχέω* ab d. i. vorbeifahren, mitfahren (vgl. Xenophon, Cyrop. VIII, 3, 14) [2]). *Πάροχος*, auch *παρανύμφιος*, hieß aber im Altertum der Brautführer, weil es Sitte war, daß der Freund des Bräutigams die Braut auf dem Brautwagen mitabholte [3]). Der Ausdruck wurde dann auf die betreffenden Geistlichen angewendet: Parochi vocantur episcopi . . . ., quod sunt velut paranymphi ecclesiae, sponsae Christi [4]). Nach der zweiten Gruppe ist der Terminus von *παρέχω* gebildet. *Πάροχος* = parochus bedeutet darnach Darbieter, Spender (vgl. Ps. Clem., hom. X, 9 bei Mg II, 264 s.). Näherhin

1) Vgl. z. B. Barbosa a. a. O. n. 14, p. 4, J. Helfert, Von den Rechten und Pflichten der Pfarrer, Bd. II (1832), S. 10, Kirchenlexikon 2. A., Bd. IX (1895), S. 1954 s. v. Pfarrer, Haring a. a. O. S. 276. L. Nardi, a. a. O. T. I. p. 345, 481 s. und II, 480 gibt parochus mit abitatore di campagna, di fuori o di villa wieder und möchte den Terminus im Anschluß an Duguet dem nicht weiter belegbaren *πάροιχος* gleichsetzen.

2) Vgl. Nonius Marcellus, Compend. doctr. I, de proprietate serm., ed. L. Müller (1888), T. I, p. 66: Parocos a graeco tractum est nomen, quod vehicula praebeat: *ὀχήματα* enim graece, latine vehicula appellantur. Et est officii genus, quod administrantibus paret.

3) Suidas, Lexicon s. h. v., ed. Bernhardy T. II (1853), p. 133.

4) J. M. Gesner, Novus linguae lat. thesaurus 1749, T. III, p. 703 s. h. v., vgl. Böhmer a. a. O., J. Chr. Baur a. a. O. u. E. Seitz, Recht des Pfarramts der kath. Kirche, Bd. I. (1840), S. 4 f.

nannten die Römer so den auf den Stationen Italiens und der Provinzen angestellten Lieferanten, der den Beamten, Gesandten u. a., die auf Staatskosten reisten, Wohnung und Kost reichen mußte (vgl. Cic., ad. Att. XIII, 2, 2; Horat., sat. I, 5, 46). Im weiteren Sinn bedeutete dann parochus den Gastgeber, den Hauswirt (vgl. Horat., sat. II, 8, 36). Dementsprechend deutete man nun hier: die betr. Geistlichen heißen parochi eo quod sint sacerdotes auctoritate episcoporum ecclesiis praefecti et plebibus s. populis omnia necessaria ad pascendas animas subministrent [1]) oder auch: Parochi vocantur episcopi . . . ., quod *φιλοξενία* ab illis requiritur [2]). Endlich hat H. Schäfer den Terminus als die gekürzte Form von parochianus erklärt, welch letzterer Ausdruck (in oder ohne Verbindung mit presbyter) im Mittelalter häufig den Pfarrer bezeichnet [3]).

Um zu diesen vielen Erklärungen Stellung nehmen zu können, ist die verschiedene Verwendung der Ausdrücke näher ins Auge zu fassen. Hier kommt zuerst der Terminus parochia in Betracht.

---

1) F. L. Ferraris, Prompta bibliotheca can. s. h. v. art. I, § 2, ed. Hagae et Francofurti a. M. T. VI (1773), p. 56.

2) Gesner a. a. O.; ältere Vertreter dieser Ansicht bei Böhmer a. a. O. § 3; in neuerer Zeit neigen zu solcher Erklärung R. Scherer, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. I (1886), S. 631 A. 12, O. Kober im Kirchenlexikon a. a. O., s. v. Pfarrer; vgl. auch Haring a. a. O., S. 275 f., der jedoch die beiden eben angeführten Erklärungsweisen miteinander konfundiert, wenn er schreibt: „Einige leiten es [das Wort Pfarrer] ab von *παροχέω* (vorbeifahren, *παροχή* Lieferung, parochus Wirt an der Heeresstraße)".

3) Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. (Kirchenrechtl. Abhandlungen hrsg. v. U. Stutz, Heft 3, 1903), S. 66 ff. Für die Ableitung des Wortes „Pfarrer", dem nicht unser parochus zu Grunde liegt, vgl. L. Diefenbach, Glossarium latino-Germanicum med. et inf. latinitatis (1857), s. v. parochia und F. Kluge, Etymolog. Wörterbuch der deutschen Sprache, 6. A. (1899), s. v. Pfarre.

II.

Schon eine flüchtige Durchsicht der literarischen Zeugnisse ergibt, daß der Gräcismus parochia sicher von *παροικία* abzuleiten ist und daß somit von vornherein jene Erklärungen ausgeschaltet werden können, die den Terminus nicht auf dieses Substantiv zurückführen. Das Verbum *παροικέω* bedeutet aber in seinem wörtlichen Sinn: entlang-, daneben-, dabeiwohnen[1]). Dem entspricht das Adjektiv bezw. Substantiv *πάροικος* mit der Bedeutung: benachbart, Nachbar (Herodt. 7, 235; Thucyd. 3, 113), während das Substantiv *παροικία* in der wörtlichen Bedeutung gleich das Daneben-, Dabeiwohnen nicht zu belegen ist. Das Verbum mit seinen Derivaten wird sodann von Einwanderern gebraucht, die sich irgendwo niederlassen und da als Fremdlinge ohne Bürgerrecht wohnen. *Παροικέω* bedeutet darnach einwandern, als Fremdling verweilen[2]), *πάροικος* eingewandert, heimatlos und substantiviert der Fremdling, Beisasse[3]), *παροικία* endlich das Wohnen in der Fremde, der vorübergehende Aufenthalt, die zeitweilige Wohnung, die Fremde[4]).

1) So Thucyd. 1, 71; 3, 93; Isocr. 4, 162; vgl. Nr. 326, 9 bei W. Dittenberger, Sylloge inscript. Graec., 2. ed. (1898|1900), T. I, p. 519 und Nr. 666, 13 desselben Orientis Gr. inscriptiones sel. (= supplem. sylloges, 1903/05) T. II, p. 383, ebenso Theodt., in II Tim. 2, 4 fin. ed. Schulze-Nösselt (1769/74), T. III, p. 697.

2) Diod. 13, 47 vgl. Nr. 491, 9 und 790, 80 bei Dittenberger, Sylloge T. II, p. 97 und 641.

3) Vgl. H. Stephanus, Thesaurus Graecae linguae s. h. v., ed. 1842/47 T. VI, p. 533; dazu Theodt. in Sophon. II, 5, ed. Schulze-Nösselt T. II, p. 1568. Vielfach wurden die Angehörigen jener niederen Volksklasse, die sich in ihrer bürgerrechtlichen Stellung nicht viel vom Sklavenstand unterschied, *πάροικοι* (Paröken, vgl. die Metöken im athenischen Staatswesen) genannt. Die Belege bei Dittenberger, Sylloge mit suppl., und G. Gilbert, Griech. Staatsaltertümer, Bd. II (1885), S. 294 A. 1.

4) Nr. 177, 124 bei Dittenberger, Sylloge T. I, p. 290, dazu Constitut. apostol. II, 58, 1 s., ed. Funk (1905) T. I, p. 167.

Für unsere Frage ist der Gebrauch des Verbums und seiner Ableitungen in der hl. Schrift von besonderer Bedeutung. Der Septuagintaübersetzung aber, die in erster Linie in Betracht kommt, ist *παροικέω* sehr geläufig; das Verbum findet sich über sechzigmal und zwar werden damit gewöhnlich das hebräische גור und seine Derivate wiedergegeben[1]). So hat hier *παροικέω* in der Regel die Bedeutung von fremd sein, als Fremdling weilen, vorübergehend wohnen (vgl. Gen. 12, 10; 17, 8; 19, 9; 20, 1; 21, 23 u. s. w.; die Vulgata übersetzt an den angegebenen Stellen mit peregrinari und seinen Derivaten bzw. mit advena und seinen Verbindungen). Dem Verbum analog bedeutet dann ebenda *πάροικος*, das sich nach Ausweis derselben Konkordanz etwa vierzigmal findet und gewöhnlich das hebr. גֵּר und תּוֹשָׁב vertritt, den Eingewanderten, den Fremdling, den Beisassen (Vulg.: peregrinus, advena), z. B. Gen. 15, 13; 23, 4 (*πάροικος καὶ προσεπίδημος ἐγώ εἰμι* [sc. Abraham] *μεθ' ὑμῶν*), Ex. 2, 22; 18, 3 u. s. w.[2]). Entsprechend gebraucht die Septuaginta das Substantiv *παροικία*, das hier sechzehnmal vorkommt, in der Bedeutung von Verbannung (גּוֹלָה), Aufenthalt in der Fremde (מָגוֹר) oder von der Fremde im Gegensatz zur Heimat, z. B. I Esr. 5, 7; II Esr. 8, 35, Lam. 2, 22; Sap. 19, 10; Sir. Prol. 20 (*οἱ τῆς παροικίας* = die außerhalb Palästinas lebenden Juden). Alle drei Ausdrücke werden sodann ebenda auch auf das menschliche Leben bezogen, um dasselbe als ein kurzes Wandern in der Fremde fern von der eigentlichen Heimat zu charakterisieren, so *παροικέω* in Gen. 47, 9, wo Jakob zu Pharao die bekannten

1) Vgl. E. Hatch and H. A. Redpath, A concordance to the LXX and the other Greek versions of the Old Test. (1897), s. h. v.; die Handschriften variieren einigemal. Der Ausdruck *πάροχος* findet sich weder in der LXX noch im Neuen Testament.

2) Auch hier variieren die Handschriften einigemal. Jer. 29, 19 (hebr. 49. 18) wird der Ausdruck von benachbarten Städten gebraucht.

Worte spricht: „Die Tage der Jahre meines Lebens, während derer ich wandere (ἃς παροικῶ), sind hundertunddreißig Jahre .... und sie erreichen nicht die Tage der Jahre des Lebens meiner Väter, die sie wanderten (ἃς ἡμέρας παρῴκησαν)“; vgl. I Chron. 29, 15 (Cod. A), πάροικος in Ps. 38 (39), 13: „Schweig nicht (o Herr); denn ein Fremdling bin ich auf der Erde und ein Zugewanderter (ὅτι πάροικος ἐγώ εἰμι ἐν τῇ γῇ καὶ παρεπίδημος), wie alle meine Väter“ [1]), vgl. Lev. 25, 23; I Chron. 29, 15; Ps. 118 (119), 19. Entsprechend treffen wir παροικία in Ps. 118 (119), 54: „Gesang wurden mir Deine Satzungen am Orte meiner Wanderschaft (ἐν τόπῳ παροικίας μου)“, vgl. Ps. 119 (120), 5 u. Hab. 3, 16.

Das Neue Testament lehnt sich bei Verwendung dieser Ausdrücke offenkundig an den Sprachgebrauch der Septuaginta an. Das Verbum begegnet uns hier zweimal und zwar Luk. 24, 18 in der Bedeutung von fremd sein, sich als Fremdling aufhalten (σὺ μόνος παροικεῖς Ἰερουσαλήμ; Vulg.: peregrinus es), Hebr. 11, 9 ähnlich in der von sich ansiedeln, Aufenthalt nehmen (εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν, vgl. Gen. 23, 4 u. ö.); πάροικος finden wir analog im Sinn von eingewandert, Beisasse Act. 7, 6 (vgl. Gen. 15, 13) und 7, 29 (vgl. Ex. 2, 15 u. 22), ferner Eph. 2, 19: „So seid ihr nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen (ξένοι καὶ πάροικοι, Vulg.: hospites et advenae), sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes u. s. w.“ und I Petr. 2, 11: „Geliebte, ich ermahne euch als Fremdlinge und Beisassen (ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους, Vulg.: tamquam advenas et peregrinos, vgl. oben Ps. 30, 13), enthaltet euch der fleischlichen Begierden u. s. w.“ Παροικία steht Act. 13, 17 mit Bezug auf Israels Aufenthalt in Ägypten und I Petr. 1, 17

1) Vgl. Suidas, Lexicon s. h. v., T. II p. 136: Παροικία ἡ παροῦσα ζωή. Δαβίδ. Ὅτι πάροικος ἐγὼ καὶ παρεπίδημος.

metaphorisch für das menschliche Leben in deutlicher Verwandtschaft mit III Makk. In diesem apokryphen Buche ist nämlich zweimal davon die Rede, wie die aus der Verfolgung des Königs Ptolemäus IV Philopator wunderbar befreiten Juden in Aegypten beschlossen, zur Erinnerung an die ihnen von Gott widerfahrene Errettung gewisse Festtage „für die ganze Zeit ihres Aufenthalts in der Fremde" von Geschlecht zu Geschlecht zu feiern (6, 36: *ἐπὶ πᾶσαν τὴν παροικίαν αὐτῶν* und 7, 19: *ἐπὶ τὸν τῆς παροικίας αὐτῶν χρόνον*). Offenbar ist hier unter dem Aufenthalt in der Fremde der Aufenthalt in Aegypten gemeint (vgl. 6, 3)[1]). Im genannten Briefe finden wir nun a. a. O. den gleichen Ausdruck der zweiten Stelle auf das irdische Leben der christlichen Adressaten angewendet: „Und wenn ihr als Vater den anrufet, der ohne Ansehen der Person einen jeden nach seinem Werk richtet, so wandelt in Furcht über die Zeit eures Aufenthaltes in der Fremde u. s. w. (*ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε κτλ.*)".

Die christlichen Literaturdenkmäler der ersten Jahrhunderte gebrauchen das Verbum und seine Derivate in Anlehnung an die hl. Schrift. So mahnt der sog. zweite Klemensbrief V, 1 (F. X. Funk, Patres apostolici, vol. I, 2. ed. [1901], p. 188): „Wir wollen (daher), meine Brüder die Fremde dieser Welt verlassen (*καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου*) und den Willen dessen tun, der uns berufen hat, und uns nicht scheuen, aus dieser Welt hinauszugehen". Der Diognetbrief sagt V, 5 (p. 398) im Anschluß an I Petr. 2, 11 von den Christen, daß sie in ihrer Heimat

1) Nach E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd. I (1900), S. 121 ist das apokryphe Buch in der Zeit vom ausgehenden zweiten Jahrhundert v. Chr. bis 70 nach Chr. entstanden, vgl. H. L. Strack, Einleitung in das Alte Testament, 6. A. (1906), S. 168.

als Fremdlinge (ὡς πάροικοι) wohnen, und ähnlich VI, 8 (p. 400), daß sie als Fremdlinge vorübergehend im Vergänglichen weilen (παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς), indem sie die himmlische Unvergänglichkeit erwarten. Ebenso wie der zweite Klemensbrief reden christliche Inschriften von der Fremde dieses Lebens. So heißt es auf einer schönen Grabschrift eines gewissen Bonifatius, die 1766 zu Catina gefunden wurde, u. a.: ἐγὼ ὁ πάμπαν ἁμαρτωλὸς ηὐξάμην τοῦ βίου τούτου τὴν παροικίαν τάχιον ἐκφυγῖν κτλ.[1]).

Hier kommen noch besonders die Inskriptionen der ältesten christlichen Schreiben in Betracht. Der erste Klemensbrief ist nämlich überschrieben (p. 98): Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον κτλ. Verwandt damit ist die Aufschrift des Polykarpbriefes mit der Adresse (p. 296): τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Φιλίππους und noch mehr die nachher näher zu betrachtende Aufschrift des Martyrium Polycarpi. In solcher Weise wurde das Verbum noch länger in den Adressen von kirchlichen Schreiben verwendet. So läßt der Bericht des Eusebius über die Briefe des Dionysius von Korinth (ca. 170) klar erkennen, daß auch Dionysius diesen Ausdruck gebraucht hat[2]). Wir finden ihn sodann in der Aufschrift des ca. 180 abgefaßten Briefes der Kirche von Vienne und Lyon über das Martyrium des hl. Pothinus[3]), ebenso in den Inskriptionen der Enzykliken der Synoden von Antiochien v. J. 268[4]) und

1) Corpus inscript. Graec. ed. A. Böckh (1827/77), T. IV, Nr. 9474, vgl. Nr. 9683 (ἐν παροίκῳ d. i. in der Fremde dieses Lebens) und Nr. 9259.

2) H. E. IV, 23 ed. Schwartz-Mommsen (1. Hälfte, 1903), S. 374. Vgl. desselben Notiz über den Brief des Dionysius von Alexandrien an Basilides, a. a. O. VII, 26 ed. Heinichen (1827/28), p. 383.

3) Bei Eus., H. E. V, 1, 3, ed. Schw. S. 402.

4) Bei Eus., H. E. VII, 30, ed. Hein. p. 388 s.

von Sardika v. J. 342 [1]), sowie in der Adresse des Briefes des Papstes Julius I an die Kirche von Alexandrien [2]). Man sieht, das Verbum erscheint hier bereits als technischer Ausdruck zur lokalen Bestimmung von Einzelkirchen.

Gleichzeitig erhielt aber auch das Substantiv *παροικία* technische Bedeutung. Das erste Zeugnis hiefür findet sich in der schon berührten Aufschrift des 155 oder 156 abgefaßten Martyrium Polycarpi. die lautet (ed. Funk p. 314): *Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις.* Hier sind unter den *παροικίαι* unzweideutig die christlichen Einzelgemeinden zu verstehen, wie auch der Verfasser der alten Uebersetzung und ebenso Rufin in seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius den Schluß der Aufschrift mit omnibus, quae ubique sunt, sanctis ecclesiis catholicis wiedergeben [3]). In derselben Bedeutung von Gemeinde, Einzelkirche begegnet uns das Substantiv in der folgenden Zeit noch oft, so bei Dionysius von Korinth [4]), Irenäus [5]), Apollonius [6]), Alexander von

1) Bei Athan., Apol. ctra Ar. 37, Mg XXV, 312 A. Für das Datum der Synode vgl. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius in den Nachrichten von der K. Ges. d. W. zu Göttingen, phil. hist. Kl. 1904, S. 341.

2) Bei Athan., l. l. 52, p. 344 B.

3) Die alte Übersetzung, über deren Entstehungszeit sich freilich nichts Sicheres sagen läßt (vgl. A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur I, 1 [1893], S. 75), steht bei Th. Ruinart, Acta martyrum (1859), p. 77 ss.; für Rufin vgl. die Berliner Eusebiusausgabe, H. E. IV, 15 S. 337. Es ist erwähnenswert, daß die Aufschrift des Martyriums von den Namen abgesehen auch in das Martyrium s. Sabae (die lat. Übersetzung bei Ruinart p. 617 ss., cfr. 91) übergegangen ist, vgl. v. Funks Note p. 315.

4) In den S. 434 A. 2 erwähnten Adressen seiner Briefe.

5) Ep. ad. Victorem bei Eus., H. E. V, 24, 14, ed. Schw. S. 496.

6) Adv. Cataphryg. bei Eus., H. E. V, 18, 9, S. 476.

Alexandrien [1]) und besonders bei Eusebius, der *παροικία* als Synonymum zu *ἐκκλησία* d. i. Einzelkirche sehr häufig verwendet, während Rufin den Ausdruck für die Regel mit ecclesia übersetzt [2]). Das Substantiv *παροικία* ist also ebenfalls schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts kirchlicher Terminus geworden. Dagegen ist *πάροικος* in solch technischer Verwendung weder jetzt noch auch später nachweisbar. Der Grund hiefür ist wohl darin zu suchen, daß dieses Wort in seiner staatsrechtlichen Verwendung als Synonymum zu *μέτοικος* einen odiosen Klang hatte.

Nachdem so die Entwicklung des Begriffes *παροικία* bis zu seiner Festlegung als Terminus für Einzelkirche aufgezeigt worden ist, können wir uns die Frage vorlegen, von welcher Anschauung aus das Substantiv seine technische Bedeutung erhalten hat. Dabei muß zu den bisherigen Ansichten über die eigentliche Bedeutung des kirchlichen Ausdrucks Stellung genommen werden. Jetzt kommen jene Erklärungen nicht weiter in Betracht, die den Terminus in der Grundbedeutung von Nachbarschaft nehmen, da sie dem analogen technischen Gebrauch von *παροικέω* nicht gerecht werden. Wenn *παροικία* im Sinn von Nachbarschaft technische Verwendung gefunden hat, wie sollen dann die obigen technischen Bezeichnungen, wie *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην, ἐν Φιλομηλίῳ* u. s. w. gedeutet werden? Die andere Erklärung aber, die von *παροικία* = Weichbild, Territorium ausgeht, faßt hier das Substantiv in einer Bedeutung, die sich nicht weiter belegen läßt. Auch bei der dritten Erklärung, die *παροικία* im Sinn von Niederlassung, Fremdlingschaft nimmt, sind die Begrün-

1) Ep. I, 1, bei Theodt., H. E. I, 4, und Ep. II, 1, vgl. Mg XVIII, 548 A und 572 B.

2) Vgl. z. B. H. E. I, 1, 1, S. 6 und 7; III, 4, 5, S. 192; IV, 25, S. 380; IV, 26, 1, S. 380; V, 5, 8, S. 486; V, 23, 1, S. 488.

dungen von Suicer und Hatch unhaltbar. Der erstere berücksichtigt ebenfalls den gleichzeitigen technischen Gebrauch des Verbums nicht weiter; bei letzterem kommt in Betracht, daß sich *παροικία* als Terminus für jüdische Gemeinden in heidnischen Städten nicht nachweisen läßt. In der Stelle I Esr. 8, 35, die Hatch, Gesellschaftsordnung S. 56 N. 15 zum Beleg anführt, will der Ausdruck *υἱοὶ τῆς παροικίας* nicht die Mitglieder einer Einzelkolonie bezeichnen, sondern allgemein die aus der Fremde d. h. der babylonischen Gefangenschaft zurückgekehrten Juden. Das Zitat aus Strabo aber, auf welches derselbe sich in seinem früheren Artikel beruft[1]), ergibt nur, daß die Juden in Cyrene als besonderer, vierter Stand gezählt wurden; daß jedoch dort ihre Gemeinschaft *παροικία* genannt worden wäre, ist um so weniger anzunehmen, als nach Strabos Bericht gerade die *μέτοικοι* den dritten Stand bildeten[2]). Dagegen finden wir auf griechischen Inschriften ein anderes Kompositum von *οἰκέω* und seine Derivate zur lokalen Bestimmung von jüdischen Gemeinden. So heißen sich die jüdischen Tyrier in Puteoli nach einer großen Inschrift v. J. 174 n. Chr., auf welcher sie sich von ihrer Heimat eine Unterstützung zur Unterhaltung des heimischen Kultes erbitten, *οἱ ἐν Ποτιόλοις κατοικοῦντες Τύριοι*[3]). Ebenso wird auf einer

1) Dictionary of chr. antiq. II, 1554; die Stelle aus Strabo bei Jos., ant. XIV, 7, 2, ed. Naber T. III (1892), p. 243: *τέτταρες[δ'] ἦσαν ἐν τῇ πόλει τῶν Κυρηναίων ἥ τε τῶν πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεοργῶν, τρίτη δ' ἡ τῶν μετοίκων καὶ τετάρτη ἡ τῶν Ἰουδαίων.*

2) S. oben S. 430 A. 3; vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes 3. A. Bd. III (1898) S. 23 ff. In Ägypten begegnen wir ähnlich einer Dreiteilung der Bevölkerung (Ägypter, Hellenen und Juden). Über die Beurteilung der Christen als drittes Geschlecht seitens der Gegner vgl. den Exkurs bei Harnack, Mission Bd. I, S. 227 ff.

3) CIG Nr. 5833; in einer lateinischen Inschrift v. J. 116 n. Ch. (CIL, T. X Nr. 1634) wird ebendort eine Gemeinde von Berytieren (Berytenses, qui Puteolis consistunt) erwähnt.

jüdischen Grabschaft von Hierapolis die dortige jüdische Gemeinde mit den Ausdrücken ὁ λαὸς τῶν Ἰουδαίων und ἡ κατοικία τῶν ἐν Ἱεραπόλει κατοικούντων Ἰουδαίων bezeichnet [1]). Die beiden Komposita mit ihren Derivaten stehen aber ihrer ursprünglichen Bedeutung nach in gewissem Gegensatz zu einander, indem κατοικέω und seine Ableitungen von solchen gebraucht wird, die sich irgendwo dauernd niederlassen (z. B. Herodt. 4, 8. 116; 5, 49; 7, 164). Dieses Unterschiedes blieb man sich auch noch später bewußt, wie dies aus den Schriften des Philo [2]), Origenes [3]), Theodoret [4]) u. a. zur Genüge hervorgeht. Solche Stellen legen sogar die Vermutung nahe, daß der technischen Verwendung von παροικέω und παροικία eine gewisse antijüdische Tendenz zu Grunde lag und diese Annahme wird durch die Tatsache bestärkt, daß das Verbum bei seiner technischen Verwendung regelmäßig mit dem feierlichen Ausdruck ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ verbunden erscheint. Es ist aber bekannt, daß die Juden für ihre Versammlungen und Versammlungsorte den Ausdruck ἐκκλησία, mit welchem die Septuaginta das hebr. קָהָל wiedergeben, nur selten gebrauchten, sondern dafür συναγωγή, das עֵדָה der Septuaginta bevorzugten. Dieser letztere Ausdruck ist denn auch für die jüdischen Gemeinden technisch geworden, wie das besonders

---

1) Altertümer von Hierapolis, hrsg. v. Humann, Cichorius, Judeich, Winter, (Jahrbuch d. dtsch. archäolog. Instituts, 4. Ergzgsh. [1898]), Inschr. Nr. 212. Für alle 3 Inschriften vgl. Schürer a. a. O. S. 13 f., 40 und 61.

2) De Cherub., ed. Pfeiffer (1820) T. II, p. 64; de agricult., T. III, p. 30; de confus. ling., T. III, p. 348.; quis rer. div. haer., T. IV, p. 118 u. ö.

3) In Gen. 12, 12, ed. Lommatzsch T. VIII (1843), p. 68 s., in Jer. 1, 13, 14, ed. Klostermann (1901), S. 199.

4) In Ps. 54, 16; 118, 54 und 119, 5, ed. Schulze-Nösselt T. I, p. 966, 1451 und 1483.

aus den zahlreichen jüdischen Inschriften hervorgeht[1]). Dazu kommt, daß diese jüdischen „Synagogen“ sich nicht bloß nach dem Ort ihrer Niederlassung benannten, sondern auch nach ihren Emblemen, ihrem Gewerbe, nach hervorragenden Persönlichkeiten, selbst nach heidnischen Gönnern. So sind uns aus den Inschriften für Rom, die Synagoge der Kalkbrenner in dem nahen Portus Augusti an der Tibermündung miteingerechnet, acht jüdische Gemeinden bekannt, darunter die *συναγωγὴ Αὐγουστησίων*, eine weitere *Ἀγριππησίων* und die synagoga Volumni[2]). Demgegenüber bevorzugten die Christen in Anlehnung an das Neue Testament zur Bezeichnung ihrer Gemeinden den anderen Ausdruck *ἐκκλησία*, der in Verbindung mit *τοῦ θεοῦ* ihr Lebensprinzip und ihren hohen Beruf trefflich kennzeichnete[3]). Die Idee der Berufung zur Gottes-Gemeinde, die dem Ausdruck zu Grunde lag, wurde eigentlich nur näher erklärt und weiter ausgeführt, wenn dazu der Nebengedanke des Fremdseins in dieser Welt und des Pilgerns durch sie zur wahren Heimat trat. Schon in der Schrift (I Petr. 2, 9 ff., vgl. Eph. 2, 19, Hebr. 11, 13 ff.) erscheint jener Hauptgedanke mit diesem Nebengedanken vereinigt. Im ersten Klemensbrief finden wir beide zusammen erstmals technisch verwendet.

So behält schließlich Valesius mit seiner Erklärung recht: Cuius significationis (sc. *παροικία*) origo ex eo manasse mihi videtur, quod Ecclesia in terris dumtaxat inquilina sit et *πάροικος*, eius autem patria et municipatus in coelo sit[4]). Die alte Kirche war vom Bewußtsein, die von Gott auser-

1) Vgl. Schürer a. a. O. S. 38 ff. und Harnack, a. a. O. S. 342 f.

2) Die Belege bei Schürer a. a. O. S. 44 f.

3) Den alten Namen der Christen, wie Erwählte, Gläubige, Heilige Soldaten Christi (vgl. Harnack a. a. O. S. 338 ff.) liegt dieselbe Idee zu Grunde.

4) Noten zu Eusebius p. 3.

wählte und berufene, heilige Gemeinde darzustellen, ganz durchdrungen und hatte die Mahnung der Schrift wohl verstanden, daß wir nur Fremdlinge und Pilger seien und hier keine bleibende Stätte haben (Hebr. 13, 14), daß wir unser Vaterland erst suchen (Hebr. 11, 14) und dort bei den Heiligen im Hause Gottes das Bürgerrecht erhalten sollen (Phil. 3, 20, II Kor. 5, 1 u. ö.), und darum nannte sie ihre Gemeinden nur „Fremdlingschaften". Kurz und bündig hat so die erste Kirche ausgedrückt, was der Verfasser des Diognetbriefes in seiner beredten Art näher ausführt (V, 1 ss., ed. Funk p. 396 ss.)[1]: „Die Christen unterscheiden sich weder im Wohnort, noch in der Sprache, noch in den Gewohnheiten von den übrigen Menschen. . . . Indem sie aber Städte von Griechen und Barbaren bewohnen, wie es eben jeden trifft, und den einheimischen Gewohnheiten in Kleidung, Nahrung und im sonstigen Leben folgen, zeigen sie doch eine wunderbare und offenbar seltsame Art in ihrem Wandel. Sie haben eine Heimat zu eigen und leben in ihr wie Fremdlinge, sie haben an allem teil wie Bürger und nehmen alles auf sich wie Beisassen; jede Fremde ist ihnen Heimat und jede Heimat ist ihnen Fremde . . . . Sie wandeln im Fleische, leben aber nicht nach dem Fleische. Sie weilen auf Erden, sind aber Bürger des Himmels . . . . Kurz gesagt, was im Leibe die Seele ist, das sind in der Welt die Christen . . . Die Seele wohnt im Leibe, ist aber nicht vom Leibe, so wohnen die Christen in der Welt, sind aber nicht von der Welt . . . . Unsterblich wohnt die Seele im sterblichen Zelt, so wohnen die Christen als Fremdlinge vorübergehend im Vergänglichen, die himmlische Unvergänglichkeit erwartend".

1) Derselbe Gedanke kehrt bei den Vätern oft wieder, man vergleiche die Kommentare zu der Stelle und Suicer, Thesaurus eccl. s. v. παροικέω.

Für die Angehörigen einer Parochie ist so der Terminus ein sinnreicher Prediger, der von Gott Erwählten auf ihrer Wanderung zum hl. Ziele gerne zu folgen, für den Seelsorger ein frommer Mahner, die Pilgerin im fremden Lande treu und sicher ihrer Heimat zuzuführen [1]), für alle Christen aber eine liebe Erinnerung an eine glaubensinnige und hoffnungsfrohe Zeit.

III.

Bis jetzt hat man den Ausdruck parochus als kirchlichen Terminus vor dem 16. Jahrhundert noch nicht bemerkt [2]). Durch das Tridentinum kam er in allgemeinen Gebrauch [3]). Auch dieses Konzil verwendete den Ausdruck ziemlich spät, erstmals im berühmten und folgeschweren Tametsidekret [4]), während es vorher die bis dahin gebräuchlichen Termini plebanus (Sess. V de ref. c. 2), rector ecclesiae parochialis (Sess. XXI de ref. c. 4, 6) gebrauchte [5]). Immerhin ist die

1) C. 2 der Syn. v. Châlons—sur—Marne (a. 813, bei Msi XIV, 94) mahnt die Bischöfe u. a.: Et sint subditis norma vivendi ita videlicet, ut et verbis et exemplis populo ad aeternam patriam pergenti ducatum praebeant, ut vita eorum et doctrina nequaquam discordent, sed quae dicunt faciant et quae faciunt docere studeant.

2) F. W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I (1846), S. 495 A. 2 glaubte, daß c. 15 conc. Arvern. a. 535 von einem parochus canonicus die Rede sei. Die betr. Stelle lautet: Si quis presbyter adque diaconus, qui neque in civitate neque in parrochiis canonecus esse dinuscitur, sed etc. vgl. Conc. aevi Merovingici. ed. Maassen (Monum. Germ. LL. sect. III [1883]), p. 69. Ebenso bemerkt Nardi l. c. T. II, p. 480 n. 4 u. ö., daß der Terminus parochus im 12. Jahrhundert aufgekommen sei, ohne jedoch seine Behauptung durch Zeugnisse zu erhärten, vgl. immerhin T. I, p. 347 n. 1.

3) Vgl. U. Stutz in Realencyklopädie f. prot. Theol. und Kirche 3. A., Bd. XV (1904), S. 247 s. v. Pfarre, Pfarrer.

4) Sess. XXIV de ref. matr. c. 1 vgl. 2, 7, ebenso Sess. XXIV de ref. c. 4, 7, 13, 18.

5) Sess. XXIII de ref. c. 14 setzt den Ausdruck presbyter, qui curam animarum habet voraus. Über andere im Mittelalter gebräuchliche

Angabe, daß der Ausdruck parochus sich erst in den letzten Sitzungen des tridentinischen Konzils finde [1]), ungenau; der Ausdruck ist vielmehr schon vor 1563, dem Jahre der Verhandlungen über das Tametsidekret, nachweisbar. So findet er sich in den Akten der Provinzialkonzilien von Narbonne v. J. 1551 (c. 13, 15, 22, 27 u. s. w., bei Hard. X, 144 ss.) und Mainz v. J. 1549 (praefatio, c. 14, 15, 16, 25 u. s. w., bei Hartzh. VI, 566 ss.) [2]), sowie der Synoden von Straßburg v. J. 1549 (c. 2, 3, 6, 8, 9 u. s. w., bei Hartzh. VI, 438 ss.) und Augsburg v. J. 1548 (c. 7, 8, 15, 17 u. s. w., bei Hartzh. VI, 364 ss.) [3]). Noch weiter hinauf führt uns das wichtige Provinzialkonzil von Köln v. J. 1536 (bei Hartzh. VI, 235 ss.). Hier findet sich der Ausdruck P. I, c. 6 u. 20, p. 245 u. 248, besonders häufig P. IV—VIII, p. 266—291, die speziell vom Pfarrer handeln. Eine genauere Erklärung des Wortes parochus findet sich in den Akten des Konzils nicht; nur einmal P. IV, c. 6 in., p. 268 begegnet uns der

Ausdrücke für Pfarrer vgl. A. J. Binterim, Denkwürdigkeiten der christ. kath. Kirche, Bd. I, 1 (1825), S. 553 ff., Hinschius, Kirchenrecht, Bd. II S. 291 f. und Schäfer a. a. O. S. 43 ff. Der Catechismus Romanus setzt bereits parochus als den geläufigen Terminus voraus.

1) So noch neuestens Haring a. a. O. S. 276, vgl. Scherer a. a. O. S. 631 A. 12 und F. X. Wernz, Jus decretalium, T. II (1899), p. 1027 n. 3. Die relativ genauesten Angaben macht Hinschius a. a. O. Bd. II, S. 292 A. 5. Was Uhrig in dieser Zeitschrift Bd. 72 (1890), S. 66 f. Hinschius gegenüber bemerkt, findet sich bei letzterem a. a. O. S. 38 A. 4, 263 u. s. w. besser.

2) In der Praefatio, p. 565 wird bemerkt, daß eine Diözesansynode vorausgegangen sei.

3) In c. 2, p. 362 ist noch von plebani die Rede; c. 8, p. 365 s. befiehlt u. a. die Einführung von Kirchenbüchern, vgl. J. B. Sägmüller, Die Entstehung und Entwicklung der Kirchenbücher im kath. Deutschland bis zur Mitte des 18. Jh. in dieser Zeitschrift Bd. 81 (1899), S. 206 ff., bes. S. 224.

Doppelausdruck: ecclesiarum parochialium legitimi rectores ac parochi. Auch unterläßt es das Konzil, den Terminus in ähnlicher Weise paränetisch zu verwerten wie das Wort clericus (P. II, c. 2, p. 252: Unde clerici appellatio derivata), wenn anders P. V, c. 1, p. 270 auf den Namen pastor und nicht parochus zu beziehen ist. In Speyer ist der Ausdruck einige Jahre früher gebraucht worden. So redet der im Herbst 1528 ausgegebene Processus synodalis bereits von parochos seu plebanos und der andere, im Frühjahr 1529 veröffentlichte von parrochas nostros omnes[1]). Beide Wendungen lassen darauf schließen, daß der Ausdruck damals in der Diözese aufgekommen ist. Für die gleiche Zeit findet sich der Terminus auch in Frankreich, wo im c. 19 des Provinzialkonzils von Bourges v. J. 1528 (bei Msi XXXII, 1144) wiederum im Doppelausdruck von parochi sive curati die Rede ist.

Dagegen kann für Spanien der Terminus noch früher nachgewiesen werden. Hier wird er nämlich bereits in den Akten des Provinzialkonzils von Sevilla, das der Dominikanererzbischof Diego Deza i. J. 1512 veranstaltete[2]), verwendet und zwar ohne weitere Erklärung und so häufig, daß man daraus den Schluß ziehen darf, daß der Ausdruck in Spanien bezw. in der Provinz Sevilla schon länger im Gebrauch gewesen ist (Vgl. c. 1, 2, 3, 4 u. s. w. bei Msi XXXII, 581 ss.).

1) Collectio processuum synodalium et constitutionum ecclesiasticarum dioec. Spirensis ab a. 1397 usque ad a. 1720 (1786), p. 230 s. Der im Frühjahr 1528 ausgegebene processus kennt den Ausdruck noch nicht. — Für das Jahr 1527 erscheint ein gewisser Joh. Althus als parochus in Mönchhusen, vgl. Kolbe-Heldmann, Der Christenberg in Burgwalde (1895), S. 44 bei Schäfer, Pfarrkirche, S. 58 A. 1.

2) Vgl. P. B. Gams, Kirchengeschichte von Spanien, Bd. III, 2 (1879), S. 58 f. und Hefele-Hergenröther, Conciliengeschichte, Bd. VIII (1887), S. 546 ff.

Die Richtigkeit dieses Schlusses wird denn auch durch die Akten selber bestätigt. Im letzten Kapitel (c. 64, p. 628) wird nämlich auf die Konstitutionen des i. J. 1500 zum Kardinal erhobenen Erzbischofs Diego Hurtado de Mendoza († 1502) Bezug genommen, die cum aliquibus additionibus von dem Konzil bestätigt und den Akten des letzteren angehängt wurden. In der Tat folgen bei Msi p. 629—650 im Anschluß an J. S. de Aguirre[1]) auf die lateinische Rede, mit welcher Erzbischof Deza das Konzil beschloß: Constitutiones D. Cardinalis D. Didaci Hurtado de Mendoza, archiepiscopi s. ecclesiae Hispalensis, approbatae et confirmatae in dicto concilio provinciali[2]). Das Jahr, in dem Hurtado diese Konstitutionen erstmals veröffentlicht hat, ist nicht bekannt. Doch darf aus c. 9, p. 635, wo Hurtado sich nur den Titel archiepiscopus beilegt, geschlossen werden, daß er sie vor seiner Erhebung zum Kardinal erlassen hat. Die äußere Anlage in Verbindung mit der sprachlichen Form und die sachliche Verwandtschaft der Kapitel 1—28 (vgl. besonders c. 9 u. 15) ergeben, daß die Konstitutionen Hurtados von der Provinzialsynode unberührt gelassen wurden, so daß wir den obigen Ausdruck des Kap. 64 der Akten cum aliquibus additionibus nicht allgemein von Abänderungen des Textes, sondern von eigentlichen Hinzufügungen verstehen müssen. Diese sind wohl in den zwei letzten Kapiteln zu suchen, die das Begräbniswesen regeln und die in der Ueberschrift als besondere Verordnung des Kardinals gekennzeichnet werden (c. 29, p. 647: Decla-

1) Collectio maxima conciliorum Hispaniae cum notis et dissertationibus T. IV (1693), p. 1 ss.

2) Der weitere Zusatz: in quibus ordo celebrandi missas statuitur et poena transgressoribus infligitur ist erst von späterer Hand, wie sich aus c. 64 (p. 628) der Konzilsakten und c. 9 (p. 635) der Konstitutionen des Kardinals Hurtado mit Sicherheit ergibt.

ratio a dicto D. Cardinali edita etc.). Die Konstitutionen sind nun in mehrfacher Hinsicht beachtenswert. Für unsere Frage bezeugen sie, daß der Ausdruck parochus schon unter Hurtado gebräuchlich war, da auch in ihnen der Terminus ohne jede weitere Erklärung häufig verwendet wird (c. 5, 6, 8, 11, 12 u. s. w., p. 633 ss.). Und daß der Ausdruck auch damals schon längere Zeit üblich gewesen sein muß, zeigt das für die Geschichte der Kirchenbücher wichtige Kap. 13 (p. 638) mit dem Rubrum: Ut baptizans scribat suum nomen et illud infantis ac diem, mensem et annum. Dasselbe schreibt die Anlegung und gewissenhafte Führung des Taufbuches strenge vor und befiehlt speziell dem taufenden Pfarrer, sich mit dem Vermerk Ego N. parochus einzutragen. Andererseits darf man die Zeit, in der der Ausdruck sich in der Provinz einbürgerte, nicht viel früher ansetzen. Denn Hurtado hat in seinen Konstitutionen selber wieder auf frühere Verordnungen Bezug genommen. In den Kapiteln 8, 9, 14 und 15 (p. 634 ss.) erneuert er Bestimmungen über den Chordienst, die Vigilienfeier, die Zahl der Taufpaten und die Dispens vom Eheaufgebot, die sein Vorgänger Alphonsus, Administrator perpetuus der Kirche von Sevilla und Patriarch von Konstantinopel, in einem Diözesanstatut erlassen hatte. Dieser Vorgänger und nach Kap. 14 zugleich Oheim Hurtados ist Alfonso de Exea, der am 30. Juli 1403 von Zamara als Administrator perpetuus nach Sevilla transferiert wurde und hier 1412 eine Synode veranstaltete[1]). In Kap. 9 der Konstitutionen Hur-

1) Vgl. Gams, a. a. O. III, 1 (1876), S. 400. Letzterer bemerkt im Anschluß an Aguirre, Collectio T. III (1694), p. 645, daß die Akten der Synode nicht mehr vorhanden seien und nur in den Konstitutionen des Erzbischofs Petrus de Castro (1610—23) erwähnt werden, während Hefele-Hergenröther a. a. O. Bd. VIII und St. J. Neher im Kirchenlexikon 2. A. Bd. XI, S. 233 s. v. Sevilla die Synode überhaupt nicht

tados mit dem Rubrum: Ne fiant pervigilia (p. 635) wird nun eine Bestimmung dieses Synodalstatuts im Wortlaut (de verbo ad verbum) angeführt, die neben ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung auch für unser Thema von Wert ist, indem hier sich zwar die älteren Bezeichnungen presbyter curam animarum gerens, presbyter (ecclesiae). nicht aber die neuere parochus finden. Daraus darf man doch wohl schließen, daß zur Zeit jener Synode, also i. J. 1412 der Ausdruck parochus in der Provinz Sevilla noch nicht gebräuchlich war.

Das sind die ältesten Zeugnisse, die sich bei einer Durchsuchung der hauptsächlichsten Konziliensammlungen finden ließen. Der Vollständigkeit halber soll angefügt werden, daß der Terminus noch bei früheren Synoden in der Synopsis der Statuten bezw. im Rubrum einzelner Kapitel vorkommt; allein ein sicherer Schluß kann hieraus um so weniger gezogen werden, als im Wortlaut der betreffenden Kapitel nicht parochus. sondern andere synonyme Ausdrücke verwendet sind. Es seien folgende Beispiele angeführt:

Die Synopsis der Kapitel des Reformstatutes von Regensburg v. J. 1524 gebraucht wiederholt den Terminus parochus, so Kap. 5, 6, 9; in dem Text der Kapitel finden sich dafür die Ausdrücke sacerdos curatus. pastor u. a., bei Hartzh. VI, 196 ss. Ferner kommen in Betracht[1]):

aufführen. Übrigens sind von jenen Punkten des Synodalstatuts die zwei letzten schon früher durch den Erzbischof Nunnius, und wie aus Kap. 15 hervorgeht, ebenfalls auf einer Synode geregelt worden. Dieser Nunnius ist mit Nunnius de Fuentes (1350—1362 [1360]) zu identifizieren, der 21.—23. Mai 1352 eine Synode mit drei Sitzungen abhielt, die man allgemein als die erste seit der Wiederaufrichtung des Erzbistums betrachtet. Die dürftigen Nachrichten, die wir bisher über sie besaßen, werden durch diese Angaben der Konstitutionen Hurtados bestätigt und nicht unbedeutend ergänzt, vgl. Gams a. a. O. S. 386, Hefele-Knöpfler a. a. O. Bd. VI, S. 697 und Neher a. a. O.

1) Die Lesart parochi qui im Text des 27. Titels der Bamberger

das Rubrum des 3. Kap. der Synode von Benevent v. J. 1470, bei Msi XXXII, 369;
die Rubra der 24. u. der 26. Konstitution der Diözesansynode von Passau v. J. 1470, bei Hartzh. V, 481 s.;
das Rubrum des 4. Kap. des 3. Art. der 1485 wieder bestätigten Statuten der Synode von Sens v. J. 1460, bei Msi XXXII, 426;
das Rubrum einer Adresse der Pfarrgeistlichen um Krems an den Bischof von Passau v. J. 1456, bei Msi XXXII, 164[1]);
das Rubrum des 2. Statuts der Diözesansynode von Würzburg v. J. 1411, bei Hartzh. V, 31;
das Rubrum des 9. Kap. des Provinzialkonzils von Rouen v. J. 1335, bei Hard. VII, 1603 vgl. 1607;
die Rubra des 5. u. des 15. Kap. der Synode von Bourges v. J. 1236, bei Msi XXIV, 628 u. 634, vgl. 625[2]);
das Rubrum des 18. Kap. der Synode von Buda v. J. 1279, bei Msi XXIV, 279 vgl. 271[3]).

Wovon ist aber jetzt der Terminus abzuleiten und wie ist er zu erklären? Eine sichere Angabe hiefür hat sich in

Diözesansynode v. J. 1491 mit dem Rubrum De parochiis ist bloße spätere Ergänzung, bei Hartzh. VI, 612.

1) In den Advisamenta generalia totam provinciam respicientia zum Provinzialkonzil von Salzburg v. J. 1456 werden curarii erwähnt, denen die Pflicht obliegt, plebem suam examinare in confessione et informare diebus festivis dominicalem orationem, bei Msi XXXII, 174. Der Ausdruck ist sonst nicht zu belegen. Es sind damit wohl die curati vicarii gemeint, vgl. Schäfer, Pfarrkirche S. 68 f.

2) Hard. VII, 949 liest in der Synopsis beim 5. Kap. parochiani.

3) Die Kapitel der Stargarder Synode v. J. 1492, bei Hartzh. V, 661 s., verwenden regelmäßig den Ausdruck parochus; doch liegt hier nur eine spätere lateinische Übersetzung vor, vgl. die Note p. 662; andererseits sind die Stellen in den Würzburger Immunitätsbriefen aus den Jahren um 962, 996, 1018, 1032 und 1049, die von parochi, quos bargildon dicunt reden, zweifellos unecht, vgl. U. Stutz in der Zeitschrift der Savignystiftung f. Rechtsgeschichte Bd. XXI (1900), S. 127 u. 130 A.

dem gesammelten Material nicht gefunden. Wir müssen uns zunächst immer noch mit Vermutungen begnügen und da hat Schäfers Erklärung die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Nach derselben ist der Ausdruck parochianus, der im Mittelalter auch Pfarrer bedeutet, in der verkürzten Form von parochūs mit oder ohne das Kürzungszeichen als einfaches parochus gelesen worden. Dieser Fall liegt in den Akten der eben zitierten Synode von Bourges vor, indem hier in den Rubren der genannten Kapitel teils parochus, teils parochianus überliefert ist. Es ist aber auch möglich, wenn auch weniger wahrscheinlich, daß im Rubrum des 29. Titels des 3. Buches der Gregorianischen Dekretalen (Rubr. L. III tit. 29: de parochis et alienis parochianis) [1]) de parochis nicht gleich de parochiis gefaßt, sondern von parochus abgeleitet und von den Pfarrern verstanden wurde. Der Zusatz et alienis parochianis und der Inhalt der fünf Kapitel des Titels waren dieser Auffassung nicht ungünstig. Im einen wie im andern Fall ließ sich, und das war im Zeitalter des Humanismus keine unwichtige Sache, der tatsächlich neue kirchliche Terminus aus der klassischen Literatur, speziell aus Cicero und Horaz leicht belegen. Freilich wurde dann übersehen, daß das Wort parochus der römischen Literatur auf einen anderen Stamm zurückgeht als der kirchliche Terminus parochia mit seinen Derivaten.

---

1) So schreibt auch E. Friedberg in seiner Ausgabe des C. j. c. T. II (1881), p. 554, während er c. 6 (c. 20 Syn. Tolet. III, a. 589), C. X q. 3, wo Msi IX, 998 a parochis liest, a parrochiis hat. Das obige Rubrum der 24. Konstitution der Passauer Synode v. J. 1470 ist diesem Rubrum nachgebildet. Das weiter genannte Rubrum der Synode von Sens v. J. 1460 lautet De parochis et decimis, vgl. dazu die Rubra zu L. III, tit. 29 und 30 der Dekretalen Gregors IX.

II.

Rezensionen.

Die Dornenkrönung Christi. Eine religions- und kulturgeschichtliche Studie von Dr. **Konrad Lübeck.** Regensburg, Manz 1906. 51 S. Preis M. —.80.

Eine kleine, aber interessante Schrift, welche einen im letzten Dezennium wiederholt behandelten Gegenstand der Leidensgeschichte, die Matth. 27, 27—31; Mark. 15, 16—20 berichtete Verspottung und Dornenkrönung Jesu durch die römische Kohorte erörtert. Während die sog. höhere Kritik vielfach die Berichte der beiden Evangelisten als unhistorisch, als eine Schöpfung der Phantasie erklärt hat, hielt man unsrerseits stets an dem streng historischen Charakter der Referate fest, aber es wollte nicht recht gelingen, die Verspottungsscene dem geschichtlichen Verständnis zu erschließen. Seit der Veröffentlichung der Arbeit von Wendland im Hermes 1898 erblickte man in der von den beiden ersten Evangelisten beschriebenen Scene vielfach eine Nachahmung der Saturnaliengebräuche. Im J. 1905 erschienen indes zwei andere Deutungsversuche, der eine von Reich „der König mit der Dornenkrone", der andere von Vollmer „Jesus und das Sacäenopfer". Reich erklärte die biblische Spottscene aus dem Mimus der Alten, Vollmer glaubte, in der Verspottung Christi das antike Spiel mit dem Sacäenkönige wieder zu erkennen. L. nun entscheidet sich zunächst gegen die Erklärung Wendlands, indem er darlegt: die röm. Soldaten behandelten Jesus keineswegs als „König der Saturnalien"; die Feier der Saturnalien fiel in den Dezember, die Ver-

urteilung Jesu in den April; darnach konnte den Soldaten ein derartiger Gedanke gar nicht in den Sinn kommen; außerdem war das Amt eines Saturnalienkönigs nicht der Art, daß es zur Karikierung und Verhöhnung eines Menschen gebraucht werden konnte; endlich paßte ein Saturnalienkönig nicht auf einen Kasernenhof und unter nüchternes Militär, sondern nur in eine Schenke und unter zechende Gesellen. L. lehnt aber auch die Erklärung Vollmers ab: die orientalischen Sacäen waren allerdings im röm. Heere in Übung und die Verspottung Jesu hat mit denselben einige Ähnlichkeit, eine größere als mit der Saturnalienfeier; gleichwohl wollten die Soldaten Jesus sicher nicht die Rolle eines solchen Königs spielen lassen; denn einmal begrüßten sie ihn nicht als Sacäenkönig, sondern als Judenkönig, sodann gaben sie Jesu nicht eine üppige Mahlzeit und reichliches Getränk, wie man dem Sacäenkönig vor seiner Hinrichtung zu tun pflegte. Einzig richtig ist die 3te Erklärung: die röm. Soldaten äfften eine aus dem alexandrinischen Mimus bekannte Spötterei nach, wo ein Mensch als König mit burleskem Diadem, Mantel und Scepter herausgeputzt, als König angerufen und mit Huldigungen bedacht wird. Die Beweisführung von L. ist überzeugend; die Schrift verdient darum, sowie wegen der Klarheit der Sprache und der vortrefflichen Literaturkenntnis volle Anerkennung. Belser.

Panagia-Kapuli bei Ephesus, das neuentdeckte Wohn- und Sterbehaus der heil. Jungfrau Maria. Von **Johannes Nießen.** Dülmen, Laumann 1906. 400 S. Preis Mk. 8 oder (geb.) 9.60.

Das Buch zeichnet sich durch eine klare Disposition aus: in einem ersten Hauptteil (S. 1—191) wird die Jerusalemer Legende vom Sterben der heil. Jungfrau auf Sion und von ihrem Begräbnis im Tale Josaphat behandelt und die Unrichtigkeit derselben zu erweisen versucht. Im zweiten Hauptteil (193—292) wird die kleinasiatische Tradition vorgeführt und dargelegt, daß in der Zeit nach dem Hingang Jesu Maria in Jerusalem wegen der ihrem Leben drohenden Gefahren nicht bleiben konnte, vielmehr mit dem

Apostel Johannes nach Asia und zwar nach Ephesus und Umgegend sich begeben habe, wofür eine gewisse Tradition zeuge. Im dritten Hauptteil (293—400) wird der vorher unternommene Nachweis ergänzt und vervollständigt durch Vorlegung der Mitteilungen der seligen Klosterfrau Anna Katharina Emmerich und der auf Grund derselben in der Nähe von Ephesus gemachten Entdeckungen. Wenn der Verfasser den Lesern die Versicherung gibt, daß er nur mit den Mitteln der wissenschaftlichen historischen Kritik gearbeitet habe (S. 173), so wird man die Ehrlichkeit seiner Bestrebungen durchaus anerkennen und ihm angesichts seines im Buche eingehaltenen Verfahrens bezeugen dürfen, daß er den S. 1 namhaft gemachten Grundsätzen treu geblieben ist, wenigstens bei Ausführung des ersten Teils. Dort bekundet er wirklich eine gesunde Skepsis gegenüber der sog. Jerusalemer Tradition, indem er mit Aufbietung aller Kräfte die Unsicherheit derselben aufzuzeigen sich bemüht, da die ersten Spuren dieser „Sage" erst um die Wende des 6. Jahrhunderts sich vorfinden. Hätte er nur auch im zweiten und dritten Teil überall dieselbe Vorsicht und kluge Kritik an den Tag gelegt! Aber was soll es bedeuten, wenn N. dartun will, die kleinasiatische Tradition stehe im vollen Einklang mit den Nachrichten der heil. Schrift und den Nachrichten des christlichen Altertums über den heil. Johannes? Das christliche Altertum bezeugt allerdings laut und kräftig einen langen Aufenthalt dieses Apostels in Ephesus und überhaupt in der Provinz Asia, aber es bezeugt eben nicht einen gleichzeitigen Aufenthalt der Jungfrau Maria daselbst. Nur ein Zeugnis von einigem Wert liegt vor, nämlich die Bemerkung der Väter des Konzils von Ephesus (431) in dem Dekret an Klerus und Volk in Konstantinopel: Nestorius ist abgesetzt worden in der Stadt der Ephesier: *ἔνθα ὁ θεολόγος καὶ ἡ θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία.* Wenn man die Worte etwa durch *ἦσαν* ergänzt und übersetzt: wo der Theologe (Johannes) und die Gottesgebärerin, die heil. Jungfrau Maria waren oder lebten, und die Möglichkeit dieser Auffassung ist zugegeben, dann hat man ein, indes ein ziemlich spätes Zeugnis für das Verweilen der heil. Jungfrau mit Johannes in Ephesus. Aber die Worte können

auch einen andern Sinn haben. Epiphanius sodann kann nicht als Zeuge angerufen werden, da er zwar so deutlich als möglich den Aufenthalt des Johannes in Asia betont, zugleich aber beifügt, nirgends sage die Schrift, er habe die heil. Jungfrau dahin mit sich genommen. Was die Schrift in diesem Betreff aussagt, ist dies, daß Johannes die Jungfrau am Todestage Jesu, am 7. April 783, zu sich nahm (Joh. 19, 27); es darf mit aller Sicherheit daraus geschlossen werden, daß Johannes in treuer Pflichterfüllung für Maria sorgte, solange sie lebte und sich niemals auf längere Zeit von ihr trennte; aber es darf aus der Schrift nie und nimmer geschlossen werden, daß Johannes mit Maria frühzeitig nach Asia reiste. Zwar behauptet N. (S. 215), der Hauptmann Kornelius sei bald nach dem Jahre 35 getauft worden und die Apostel hätten sich um das Jahr 36 zerstreut, also von Jerusalem sich aufgemacht; aber solche Behauptung ist mit der Darstellung der Apostelgeschichte unvereinbar, wie ich hier nicht des Näheren zeigen will, da ich es längst gezeigt habe, (Einl. 2 S. 157 und 176). Die Gründung der Gemeinde von Antiochien mag man ins Jahr 36 setzen; die Aufnahme von Heiden daselbst in die Kirche und die Tätigkeit des Barnabas und Paulus fällt erst nach 40, in welchem Jahre ungefähr die Bekehrung des Kornelius stattfand. Der Weggang des Petrus aber und zwar der erstmalige fällt in das Jahr 42, welches als Jahr der Zerstreuung der meisten Apostel so ziemlich feststeht (vgl. Eusebius Kg. 5, 18, 14 und Klemens A. strom. VI, 5, 43). Ob indes Johannes damals gleichfalls wie Petrus und andere Apostel von Jerusalem und Palästina zur auswärtigen Mission abging, ist eine große Frage; jedenfalls war er daselbst später wieder (Gal. 2, 9) und der Annahme einer Reise desselben nach Asia und Ephesus und einer Missionstätigkeit daselbst vor dem Jahre 50 steht unter allen Umständen die Schrift d. h. die Apostelgeschichte im Wege. Diese schreibt die Gründung der Gemeinde in Ephesus dem Paulus zu, 18, 19 ff. und 19, 1 ff.: seiner sonstigen Gewohnheit gemäß begann Paulus seine Tätigkeit in Ephesus in der dortigen Synagoge: ausdrücklich ist allerdings nicht gesagt, daß er in der Stadt sofort

eine Gemeinde gründete; aber die Notiz 18, 27 betreffs „der Brüder“ darf als nachträgliche Ergänzung angesehen werden; hier mit N. eine Spur der Tätigkeit des Johannes zu sehen, der dort eine Gemeinde gründete und dann zusammen mit Paulus daselbst wirkte (S. 235 und 243), geht nicht an, um so weniger, weil Lukas ganz ausdrücklich die Christianisierung von Ephesus und von „ganz Asia“ dem Paulus und zwar ihm allein zuschreibt (19, 10; 19, 26; vgl. 20, 16 ff.). Auch I und II Tim. schließen einen Aufenthalt und eine Tätigkeit des Johannes zu Lebzeiten des Paulus aus, da ja doch nach diesen Briefen Timotheus mit der Leitung der Kirchen in der asiatischen Provinz beauftragt ist. Erst nach dem Hingang des Paulus kann Johannes in Asia erschienen sein, wie dies Irenäus (III, 3, 4) bezeugt: „die Kirche in Ephesus, welche Paulus gegründet und wo Johannes gelebt hat bis in die Zeiten des Traian, ist ein wahrhaftiger Zeuge der apostolischen Tradition.“ Diese spätere Tätigkeit des Johannes in Asia bezeugt am glänzendsten die Apokalypse, welche auf Grund des bekannten Irenäuszeugnisses und mehr noch aus inneren Gründen nicht mit N. (231 ff.) in der Zeit des Nero, sondern nur in der des Domitian angesetzt werden kann. Die Apostelgeschichte, die Pastoralbriefe, die Apokalypse sprechen gegen die Hypothese von Nießen; im Hinblick auf diese drei Urkunden kann man die Ankunft des Ap. Johannes in Asia erst im Jahre 68 oder 69 fixieren; damals könnte Maria mit ihm in die Gegend von Ephesus gekommen sein; allein damals dürfte die heil. Jungfrau nicht mehr gelebt haben. Bei aller Anerkennung des Fleißes und Eifers N.s müssen wir uns doch gegen seine Auffassung erklären. Belser.

Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Von **Johann B. Zellinger.** Münster, Aschendorff 1907. 165 S. Preis M. 2.

Hiemit präsentiert sich uns die zweite von den bei der theologischen Fakultät der Universität München über das Thema „die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu“ eingelaufenen Preisaufgaben. Der Verf. kommt zu dem Resultat: Jesus hat zwei Jahre

als öffentlicher Lehrer in Israel gewandelt und gewirkt. Der Gang der Untersuchung ist: die Dauer der Wirksamkeit Jesu in der Geschichte (patristische und nachpatristische Zeit, S. 3—60); exegetische Lösung der Frage (Dauer der Wirksamkeit nach den Synoptikern und bei Johannes, Chronologische Fixierung des gewonnenen Resultats, S. 61—101). Das Verfahren darf ein zweckmäßiges genannt werden; auch Sprache und Stil verdient Anerkennung; in der ganzen Abhandlung herrscht Klarheit und Durchsichtigkeit; außerdem ist der Überblick über den Stand der Frage in den auf einander folgenden Jahrhunderten vollständiger als bei Fendt (vgl. Quartalschr. H. 1 1907 S. 117 ff.). Z. geht zielbewußter zu Werke als sein Rivale; denn während letzterer die Zeugnisse der Väter und Kirchenschriftsteller betreffs der einjährigen Wirksamkeit als mehr oder weniger belanglos und für die Bestimmung der Zeitdauer unbrauchbar darstellt, weiß Z. die Vertreter der Einjahransicht vielfach gar nicht ungeschickt in den Hintergrund zu drängen: freilich sei an sich die Zahl derselben eine quantitativ hohe; allein das sei auf den zufälligen Umstand zurückzuführen, daß diese Anschauung Alexandrien, die Metropole der Astronomie und Chronographie, ihre Wiege nennen durfte und durch Tertullian und Hippolyt verfochten wurde (S. 56). So bereitet sich Z. mit einer gewissen Klugheit den Weg zu dem vorgesetzten Ziel, das er im zweiten Teil durch die Prüfung der Evangelien zu erreichen sucht. Es muß noch ein weiterer Vorzug der Arbeit im Vergleich mit Fendt hervorgehoben werden: letzterer läßt Luk. 3, 1 d. h. die bedeutsame chronologische Angabe aus der Reihe der maßgebenden Faktoren ausscheiden, da wir nicht wüßten, wie Lukas das 15. Jahr des Tiberius ansetze. Z. legt mit vollem Recht allen Nachdruck auf diese Angabe; dabei bezeichnet er die Auffassung, Lukas rechne von der Mitregentschaft des Tiberius d. i. vom Jahre 765 an zutreffend als ein Phantom, welches in das Reich des Nichts gehöre (S. 94); wenn er freilich ἀπνευστί uns sagt, Lukas habe sich der damals in Syrien üblichen Datierungsweise bedient, sonach das 15. Jahr des Tiberius als die Zeit „Oktober 27 bis Oktober 28“ angesehen, so wird man auf

diese anmutige Beigabe gerne verzichten; nicht nach dem Osten weist die Bildung des Lukas; er besitzt die Bildung der vornehmen griechisch-römischen Welt und sein Blick ist, wo er die Vorgänge der heil. Geschichte in die Weltereignisse eingliedert, auf Rom hingerichtet, wie namentlich die andere hochwichtige Angabe 2, 1 deutlich zeigt (vgl. Apg. 11, 28); römisch, nicht syrisch ist die Datierungsweise 3, 1; er meint sonach daselbst die Zeit vom 19. Aug. 781 bis 28. Aug. 782. Die genannten Vorzüge sind nun aber durch ganz wesentliche Mängel beeinträchtigt. Wenn auch hier, wie von vielen anderen, die Ansicht vorgebracht wird, der von den Synoptikern mitgeteilte Stoff lasse sich in dem Zeitraum eines Jahres nicht unterbringen, so möge heute nicht mehr an die mannigfaltigen bezüglichen Nachweise, die da und dort in meinen Arbeiten erbracht sind, erinnert werden; Eusebius, der für mehrjährige Wirksamkeit plaidiert, spricht (Kg. III, 24) ebenso bestimmt als klar den Satz aus: die drei ersten Evangelisten haben allein dasjenige aufgeschrieben, was der Erlöser nach der Gefangensetzung Johannes des Täufers innerhalb eines Jahres vollbracht hat. Wer sodann von der Ursprünglichkeit der Worte τὸ πάσχα Joh. 6, 4 ausgeht und annimmt, wie Z. ausdrücklich tut (S. 82), der Heiland habe an diesem angeblichen zweiten Osterfeste von der heil. Stadt sich ferngehalten, ähnlich auch am Laubhüttenfeste des ersten Jahres, der muß die These bezüglich des wiederholten Wegbleibens Jesu von Jerusalem zur Zeit der jüdischen Festfeiern wenigstens einigermaßen erklären oder plausibel zu machen suchen. Z. hat nicht einmal einen leisen Versuch der Art unternommen. Wollte man anderseits annehmen, Jesus habe zur Zeit der Feste seinen Weg nach der jüdischen Hauptstadt genommen und das eine oder andere Fest dort gefeiert, Johannes aber habe eine Mitteilung darüber in seinem Evangelium unterlassen, so müßte man darüber strenge Rechenschaft geben, wie ein solches Verhalten mit seiner offen daliegenden Tendenz, die judäische Wirksamkeit Jesu und vor allem die in Jerusalem zu beschreiben, vereinbar sei. Erwägungen der Art sind es gerade gewesen, welche Fendt zu der Entscheidung im Sinne eines Jahres getrieben haben. Die ἑορτή Joh. 5, 1 war

nach Z. (S. 89 f.) das Purimfest: während die Jünger die erste probeweise Mission ausrichten (Matth. 10, 1 ff. und Parall.), geht der Heiland allein nach Jerusalem zum Purim. Gründe: Johannes erwähnt hier (5, 1 ff.) mit keinem Worte die Anwesenheit der Jünger. Erwähnt er etwa eine solche in dem Bericht über den Besuch Jesu in Jerusalem am Tempelweihfeste (10, 22)? Weiter: kein Abschnitt des Evangeliums verrät so klar den Mangel der Autopsie, wie Joh. 5, 1 ff. Das mag man bezüglich des Anfangs der Perikope zugeben; aber daran kann nicht die Abwesenheit des Berichterstatters bei dem Ereignis die Schuld tragen. Denn Johannes hatte ja während seines längjährigen Aufenthalts in Jerusalem Gelegenheit genug, die Lokalitäten in Augenschein zu nehmen. Was aber die Schilderung der Heilung und namentlich die Wiedergabe der Rede anlangt, so vermißt man keinen Mangel an Autopsie; wäre Johannes nicht anwesend gewesen, so müßte man geradezu annehmen, daß der Heiland später einmal ihn eigens instruiert hätte. Ein gewichtiger Grund, welcher positiv gegen die Annahme, ἑορτή 5, 1 sei Purim, spricht, ist Quartalschr. H. 1, 1907 S. 11 angeführt. Endlich die wirklich befremdliche Vorstellung: der Heiland geht zum Feste nach Jerusalem, während seine Jünger in Galiläa Mission ausüben und dadurch die Leute vom Besuch des Festes abhalten. Nein. Dann noch etwas: die Väter und Kirchenschriftsteller welche die Einjahransicht vortragen, gehen eben nach Z. von Isai. 61, 2 = Luk. 4, 19 aus; diese „ἐνιαυτός-Exegese“ wuchert ins Unendliche fort. Man muß sich nur wundern, daß man so leichthin die Väter der Kirche der Einseitigkeit und des gedankenlosen Nachsprechens und Nachschreibens zeiht. Manche von ihnen haben glänzende Proben ihrer gründlichen Kenntnis des 4. Evangeliums gegeben; aber keinem einzigen von ihnen soll es eingefallen sein, τὸ πάσχα Joh. 6, 4 zu berücksichtigen; beileibe nicht, nur Luk. 4, 19 war für sie maßgebend; wer will denn so etwas glauben? Daß doch keiner dieser alten Theologen den Scharfsinn vieler neuerer Exegeten besaß und dem einen oder andern der Vertreter der Einjahransicht energisch zugerufen hat: wie mag man das Wirken

Jesu auf ein Jahr beschränken, da doch Johannes ausdrücklich drei Osterfeste erwähnt! Man sollte doch meinen, daß, wenn τὸ πάσχα an der Stelle im Texte stets feststand, nicht durch viele Jahrhunderte beharrlich die Einjahransicht ihr Dasein fristen konnte. Selbst Augustin gibt zu erkennen, „daß er sich bezüglich unserer Frage zu keiner festen Ansicht durchzuringen vermochte" (Z. S. 49). Aber wozu bedarf es da eines Ringens, wenn doch die Echtheit von τὸ πάσχα Joh. 6, 4 stets zweifellos war? Wie die Anschauung des Hieronymus zu würdigen ist (Z. 45 ff., wurde Quartalschrift 1907 S. 120 gezeigt. Das Bedenken, betreffs der Sprachwidrigkeit des Ausdrucks τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ist nach Z. (S. 84) durch Nagls Aufzeigung analoger Verbindungen bei Josephus beseitigt. Davon aber ist nichts gesagt, daß, wie ich längst dargetan, keine einzige Wendung bei dem jüdischen Geschichtsschreiber mit der bezeichneten angeblichen johanneischen sich deckt. Naiv möchte man es nennen, wenn Z. ausspricht (S. 84), 5, 1 hätte viel eher zu einer Interpolation von τὸ πάσχα eingeladen als die verhältnismäßig obskure ἑορτή 6, 4, als ob nicht der ganz wesentliche Unterschied bestünde, daß der Text 5, 1 lautet ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ein Fest der Juden, 6, 4 dagegen ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, das Fest der Juden, was man, freilich unrichtigerweise, als jüdisches Osterfest auslegte und so in den Bericht des 4. Evangelisten einen Widerspruch hineintrug, da er bei der Lesart τὸ πάσχα 6, 4 sowohl das jüdische Oster- wie das jüdische Laubhüttenfest 7, 2 als das Fest der Juden κατ' ἐξοχήν bezeichnen würde. Die Erwägung aber, daß der Heiland an einem Osterfeste nicht in Galiläa zugebracht haben könne, haben die Interpolatoren ebensowenig angestellt als Zellinger und andere. Auch Irenäus (II, 22, 3) hat nach Z. τὸ πάσχα Joh. 6, 4 schon gelesen; er identifizierte dasselbe mit der ἑορτή 5, 1 (S. 76). Aber er kannte doch den Johannes gründlich; es entging ihm auch nicht die Bemerkung 6, 1, daß der Heiland nach der ἑορτή 5, 1 Jerusalem verlassen habe; denn er bemerkt: „von da = von Jerusalem wieder fortgehend über den See Tiberias sättigte er eine große Menge, somit ist ein solcher Irrtum bei ihm ausgeschlossen und die ganze Erklärung erweist sich als hinfällig;

Irenäus hat Joh. 6, 4 τὸ πάσχα nicht gelesen. Daß die ganz und gar unziemliche, den Worten Jesu Joh. 11, 9—10 (vgl. Joh. 7, 30 und 8, 20) zuwiderlaufende Auffassung, Jesus habe aus Furcht vor der drohenden Haltung der Hierarchen Judäa verlassen (Joh. 4, 1), in der Schrift Aufnahme gefunden hat, (S. 87), trotzdem sie des öfteren gründlich abgewiesen wurde, sei zuletzt noch notiert. Andere von Z. vorgetragenen Ansichten haben in meinen neuesten Arbeiten bereits eine Widerlegung gefunden. Belser.

Die **Allerseligste Jungfrau** bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte von **Thomas Livius**. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Philipp Prinz von Arenberg und Dr. Heinrich Dhom. Trier, Paulinus-Druckerei 1907. Bd I. 327 S. Bd. II 416 S. Preis M. 3. und 4.

Das Buch wurde in englischer Sprache geschrieben von Thomas Livius, der zu Klifton bei Bristol von anglikanischen Eltern geboren und, erst Geistlicher der Hochkirche, im Jahre 1857 konvertierte und 1862 zu Wittem (Limburg) zum Priester geweiht als Missionär in Großbritannien und Irland eine segensreiche Wirksamkeit entfaltete. Neben anderen Schriften verfaßte er auch das vorliegende Buch, wozu Kardinal Vaughan eine Vorrede schrieb, dasselbe als ein klassisches Werk, als eine wahre Fundgrube, eine Kornkammer voll köstlichen Getreides bezeichnend. Die Übersetzer ihrerseits sprechen die Überzeugung aus, daß das Buch, wie es in der Heimat des Verfassers ungeteilten Beifall gefunden, auch den deutschen Katholiken großen Nutzen bringen werde. Dasselbe ist die Frucht einer überaus mühevollen Forschung; es enthält eine Zusammenfassung aller wichtigen Väterstellen der ersten sechs Jahrhunderte, soweit sie mit der hl. Jungfrau sich beschäftigen, nebst sachgemäßen Erklärungen. In einem ersten Kapitel (Bd I S. 51—81) wird die ursprüngliche patristische Idee über Maria als zweite Eva behandelt, dann die Exegese der Väter über die auf Maria bezüglichen Stellen der hl. Schrift alten und neuen Testaments aufgezeigt (S. 90—321). Im zweiten Band wird auf Grund der Darlegung der Väter die Würde und Heiligkeit der hl. Jungfrau

erörtert, sowie die Macht ihrer Fürbitte, weiterhin die Himmelfahrt Mariä, ihre Stellung im christlichen Leben und ihre Bedeutung für die Christen (S. 1—289), hierauf in drei weiteren Kapiteln die Hymnen des hl. Ephrem und sonstige Hymnen und Gedichte vorgeführt (S. 290—390). Mit staunenswertem Fleiß ist das umfangreiche Material gesammelt, gesichtet, nach Bedeutung und Tragweite untersucht. Es ist dem umsichtigen Gelehrten nicht entgangen und von ihm auch nicht verschwiegen, daß die Väter nicht immer zutreffend urteilen. Beispielsweise verdient die Ausführung des Origenes über das Schwert des Schmerzes (Luk. 2, 35) keinen Beifall; nach dem Alexandriner würde Simeon prophezeien: auch du wirst vom Schwerte des Unglaubens durchbohrt und vom Dolche des Zweifels verwundet werden; deine Gedanken werden dich foltern, wenn du siehst, wie Jener, von dem du hörtest, er sei der Sohn Gottes, von dem du wußtest, er sei ohne Zutun des Mannes gezeugt, ans Kreuz geschlagen wird und stirbt. Mit Recht wird diese Erklärung von dem Schwerte als nicht gelungen, als willkürlich bezeichnet und die richtige beigefügt (I, 239). Sehr glücklich werden ferner die Erläuterungen des Chrysostomus zu Joh. 2, 1 ff. beurteilt. Der Kirchenlehrer entwickelt zu der Perikope vortreffliche Gedanken, wenn sie gleich nicht durchaus einheitliches Gepräge tragen; die Hauptgedanken sind immerhin durchsichtig: als Maria wahrnahm, daß Johannes der Täufer um Jesu willen gekommen sei und Zeugnis von ihm abgelegt habe, daß sich bereits Jünger um ihn versammelten, da erkannte sie, daß die Stunde seiner Offenbarung gekommen und sie stellte zu Kana an ihn die bekannte Bitte; Jesus wies sie scheinbar schroff ab, gleichwohl wirkte er das Wunder auf ihre Bitte. Was in diesem Betreff zur Beleuchtung der Aussagen des Chrysostomus vorgetragen wird (I, 286 ff.), ist mustergiltig; dies gilt indes meist auch in anderen Fällen. Da, wo die Zeugnisse über Tod und Himmelfahrt Mariä besprochen werden (II, 202 ff.), tritt eine von Nießen (Panagia-Kapuli) abweichende Anschauung hervor: unter allen Umständen weilte Maria vor ihrem Hinscheiden mit dem Apostel Johannes in Jerusalem. Was den Wert des Buches wesentlich erhöht, ist die innige Anteil-

nahme des Verfassers an dem behandelten Gegenstand mit einem glaubensvollen Herzen und Gemüt. Belser.

Gli ultimi capi del Tetramorfo e la critica razionalistica, cioè l'armonia dei quattro Evangeli nei racconti della Risurrezione, delle Apparizioni e dell' Ascensione di N. S. Gesù Christo. Von **Adolfo Cellini** Canonico Teologo e Professore di S. Scrittura in Ripatransone. Roma, Libreria Pontificia Di F. Pustet 1906 XIV, 319 S. gr. 8. M. 2.80.

Diese Arbeit sucht in ernster Auseinandersetzung mit der Kritik die evangelische Auferstehungsberichte unter sich in Einklang zu bringen. Nach einem interessanten Vorwort und einer Einleitung, die sich mehr im allgemeinen über die von der katholischen Bibelwissenschaft zu befolgenden Grundsätze verbreitet, kommt Verf. auf die Notwendigkeit zu sprechen, über die Tatsache der Auferstehung Jesu, welche die Grundlage unseres Glaubens bilde, möglichste historische Sicherheit zu gewinnen und tüchtig zu antworten auf die Einwendungen, welche die Gegner unseres gläubigen Standpunktes den Differenzen der biblischen Erzählungen entnehmen. Daß hier Schwierigkeiten vorliegen, mit denen man es nicht leicht nehmen dürfe, will nicht verkannt werden. Da jedoch die gegnerischen Angriffe der heutigen Kritik im großen und ganzen kaum verschieden seien von denen früherer Tage, namentlich von den seiner Zeit von Strauß in seinem Leben Jesu erhobenen, will C. gerade die Einwürfe von Strauß der Reihe nach behandeln. Diese Methode hindert ihn aber nicht, auch neuere Autoren und die neusten Formen, die die Kritik der Auferstehungsberichte angenommen hat, gebührend zu berücksichtigen. In drei Hauptteilen wird gehandelt von der Auferstehung Jesu, von den Erscheinungen des Auferstandenen und von der Himmelfahrt. Den Einzellösungen sind wertvolle Erwägungen vorausgeschickt über die Gewißheit, welche die Tatsache der Auferstehungen beanspruchen kann abgesehen davon, wie die Divergenzen der biblischen Darstellungen in Ausgleich zu bringen sind, trotz, ja gerade wegen der unwesentlichen Divergenzen. Unter den Systemen, die aufgestellt worden

sind behufs Harmonisierung der Differenzen, gibt C. der Darstellung von Le Camus den Vorzug und stimmt derselben in den meisten Punkten völlig bei, was im allgemeinen nur zu loben ist, da der genannte französische Bibelgelehrte unstreitig meist mit feinem Verständnis das Richtige trifft. Die Hauptpunkte dieses bevorzugten Ausgleichssystems sind, soweit die Vorgänge des Ostermorgens in Betracht kommen, folgende: Maria Magdalena begiebt sich in der Frühe gemeinsam mit den andern Frauen ans Grab. Da sie das Grab geöffnet sieht und eine Profanierung argwöhnt, eilt sie, sich von den übrigen Frauen trennend, in die Stadt zurück, um Petrus und Johannes zu benachrichtigen. Unterdessen haben die andern Frauen die Engelerscheinung am Grab und erhalten die Auferstehungsbotschaft. Sie verlassen das Grab wieder, noch ehe Magdalena mit den beiden Jüngern dort ankommt. Die beiden Gruppen begegnen sich auch unterwegs nicht, weil verschiedene Wege einschlagend. Nach dem Weggang der Jünger bleibt Magdalena allein am Grabe zurück, wo ihr zuerst die Engel erscheinen, dann der Herr. Dies ist die erste Erscheinung des Auferstandenen. Ganz kurze Zeit darauf erscheint derselbe aber auch den übrigen Frauen (ohne Magdalena), wahrscheinlich noch während sie auf dem Rückweg zur Stadt begriffen sind. — Nach meinem Dafürhalten hätte hier e i n e s noch näher erwogen werden sollen, nämlich ob sich nicht die Erscheinung Jesu vor Magdalena (Joh.) und die vor den (übrigen) Frauen (Matth.) irgendwie identifizieren oder in eines zusammenziehen lassen. Die Annahme, daß Jesus zuerst der Magdalena am Grab und dann den andern Frauen, noch ehe diese zur Stadt zurückkamen, erschien, ist ja nicht gerade unmöglich, hat aber immerhin mit erheblichen Unwahrscheinlichkeiten zu rechnen. Das Entscheidende jedoch ist dies: der vierte Evangelist scheint mit seinem Bericht die Angaben seiner Vorgänger genauer bestimmen und aufklären zu wollen. Im übrigen hat C. in wirklich ausgezeichneter Weise die Differenzen besprochen und erledigt, die sich beziehen auf die Zahl der Frauen, auf den Zweck und die Zeit ihres Grabbesuches, auf ihre Erlebnisse am Grabe, auf die Art und Weise, wie die Jünger die ersten Nachrichten von

der Auferstehung erhielten. Auch die Einwände bezüglich der Einbalsamierung und der vorausgegangenen Auferstehungsweisagungen (man denke an die Ausdrücke „nach drei Tagen" „drei Tage und drei Nächte") finden wohlbefriedigende Beantwortung. Es zeigt sich überall Sachkenntnis, Umsicht und Besonnenheit des Urteils. Nicht minder gründlich werden die Erscheinungen des Auferstandenen in bezug auf historische Glaubwürdigkeit, Reihenfolge und Bedeutung untersucht. Auch die heute so kühn auftretende Behauptung der Kritik, daß die ursprüngliche Tradition nur galiläische Erscheinungen, keine jerusalemitischen gekannt habe, findet ihre gute Widerlegung. Unter den Gründen, die erklären sollen, wie Jesus am Auferstehungstage selbst noch den Jüngern in Jerusalem erscheinen konnte, während diese doch am Morgen nach Galiläa gewiesen worden waren, vermisse ich nur einen nicht unwichtigen: die Jünger gingen nicht fort von Jerusalem, weil sie den Aussagen der Frauen keinen Glauben schenkten; Jesus mußte ihnen selbst erscheinen, nur dadurch wurden sie überzeugt, daß er auferstanden sei. Hierin stimmen alle Berichte überein. — Die Erscheinung auf dem Berge in Galiläa, von der Matthäus berichtet, faßt C. als identisch mit der „vor mehr als 500 Brüdern" (1 Kor. 15, 6) und sucht darzutun, daß diese, zu der Jesus seine Anhänger zum voraus bestellte, als großartige Manifestation sich sowohl dem Charakter wie dem Zwecke nach von den Erscheinungen vor einzelnen in und bei Jerusalem unterschied. Der Markusschluß (16, 9—20) wird, hauptsächlich mit Rücksicht auf innere Gründe, als ein nicht von Markus selbst geschriebener späterer (gleichfalls inspirierter) Zusatz angesehen. Auch die Himmelfahrt Jesu wird mit soliden Gründen gegen die Einreden verteidigt, die sich auf angebliche Widersprüche berufen. Besonders eingehend wird die schwierige Stelle Joh. 20, 17 besprochen. Unter den vielen Erklärungen, die angeführt werden, erhält, ohne daß andere ganz abgelehnt werden, die im Wesentlichen schon von Maldonat vertretene den Vorzug: Magdalena soll sich nicht an Jesus anklammern, denn es bleibt ja noch genügend Zeit zu innigem Verkehr. „Ich bin noch nicht aufgefahren" = „ich bleibe ja noch länger auf

der Erde". Für jetzt ist das Dringende, daß Magdalena „meinen Brüdern" die Botschaft überbringt. Zu dieser Erklärung will nur der Inhalt der Botschaft, die Magdalena ausrichten soll, nicht recht passen. Nicht erwähnt ist die von Belser in seinem Kommentar zum Johannesevangelium ausgeführte Auffassung, wornach Jesus gleich nach dieser Erscheinung vor Magdalena zum Himmel auffuhr.

E. Dentler.

Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration. Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Kirche Deutschlands um die Wende des 18. Jahrhunderts von Dr. **A. Fr. Ludwig**, Prof. d. Th. am kgl. Lyzeum Dillingen. Mit dem Bildnis des Weihbischofs Zirkel. 2 Bde. Paderborn, Schöningh 1904/6 X, 377; VII, 591 S. gr. 8. M. 22.

Es sind zwei wesentlich verschiedene Zeitperioden, in die das Leben des hier geschilderten Mannes (1762—1817) fällt, und derselbe erfuhr den Einfluß beider. Da Würzburg einer der Herde der theologischen Aufklärung im katholischen Deutschland war, wurde er in seiner Jugend von dieser Richtung angezogen, und er war noch geraume Zeit von ihr beherrscht, als er die Weihen empfangen hatte und in den Dienst der Kirche getreten war, als Kaplan, Subregens und Regens des Priesterseminars. Er blieb ihr auch noch zugetan, als er 1802 Weihbischof wurde, da eine tief eingedrungene Anschauung nicht durch einen Amtswechsel gehoben wird. Doch vollzog sich allmälich jetzt ein Wandel; der Rationalist wurde ein gläubiger Christ und teilweise ein Ultramontaner, und der Umschwung konnte um so leichter erfolgen, als er eine durchaus religiös veranlagte Natur war und auch in seiner früheren Periode warme religiöse Gesinnung an den Tag legte. Hochbegabt, beseelt von einem regen wissenschaftlichen Streben und nach und nach mit reichen Kenntnissen ausgerüstet, entfaltete er eine sehr bedeutende und einflußreiche Tätigkeit; seine Stellung darf geradezu als eine führende bezeichnet werden in der schwierigen Zeit, in der das alte Herzogtum Franken und Fürstbistum Würzburg zu-

sammenbrach und dem Kurfürstentum, bezw. Königreich Bayern einverleibt wurde. Es war daher angezeigt, ihm ein größeres literarisches Denkmal zu setzen, und in dem vorliegenden Werk ist dasselbe ausgeführt. Der Verf. durchforschte nicht bloß mit Umsicht die archivalischen Akten, er war auch in der glücklichen Lage, die im Privatbesitz befindlichen, drei Bände umfassenden Tagebücher Zirkels zu benützen; er unterzog sich seiner Aufgabe ebenso mit Liebe als Verständnis und Geschick, und so erhalten wir ein lebendiges und im ganzen getreues Bild des eigenartigen bedeutenden Mannes. Da und dort verläßt ihn die dem Historiker geziemende Ruhe; die Mitteilungen aus den gedruckten Arbeiten Zirkels hätten etwas kürzer gefaßt werden können und sollen. Jene Stellen sind indessen selten und fallen nicht besonders ins Gewicht; über diese Weitläufigkeit wird man in Anbetracht der für viele schweren Zugänglichkeit der bezüglichen Schriften gerne hinwegsehen. Das Werk ist der Beachtung zu empfehlen. Funk.

Die römischen Katakomben. Von Geistl. Rat Dr. **G. A. Weber**, o. Prof. am Kgl. Lyzeum Regensburg. Mit 225 Abbildungen. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. Regensburg, Pustet 1906. VII, 200 S. gr. 8° M. 2.

Der Gegenstand, der den Vorwurf dieser Schrift bildet, wird in fünf Kapiteln behandelt: Anlage und Geschichte, Inschriften, Bildende Kunst, Kleinkunst und Handwerk, Abbildungen und Bibel. Diese Schrift erwuchs aus einem Vortrag und will einen weiteren Leserkreis über die unterirdischen Grabstätten Roms unterrichten. Daß sie für diesen Zweck sehr geeignet ist, zeigt die wiederholte Auflage und eine Übersetzung ins Französische, die sie erfuhr. Sie wird ihm in der vorliegenden neuen und mit zahlreichen Illustrationen versehenen Auflage noch mehr genügen. Funk.

Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie von Dr. **F. Wieland**, Subregens in Dillingen. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche [Veröffentlichungen

aus dem kirchenhist. Seminar München II, 11]. München, Lentner 1906. XV, 167 S. 8 M. 3.

Da der Altar gleichsam der Exponent des Gottesdienstes ist, muß man, um die Äußerungen der Väter über ihn zu verstehen, vor allem wissen, wie sie diesen sich näherhin denken. Dementsprechend werden in dieser Schrift für die apostolische Zeit zuerst die Liturgie und ihr Ort, für die Periode des 2. und 3. Jahrhunderts der Opferbegriff und die Kulthäuser erörtert, und dann in dritter Linie je die Untersuchung auf den Altar ausgedehnt. Die Ergebnisse sind am Schluß folgendermaßen zusammengefaßt. 1. Auf Grund der Auffassung der Eucharistiefeier als Verherrlichungsgebet und Mahl, also eines Opfers im rein geistigen Sinn unter Ausschluß jeder realen Darbringung, sowie auf Grund der Ablehnung jeder Art von Tempel oder Heiligtum als eines inneren wesentlichen Erfordernisses für die Liturgie fehlten den Christen des 1. und größtenteils auch des 2. Jahrhunderts die Voraussetzungen zur Errichtung eines liturgischen Altars. Der Tisch, dessen sie sich gewöhnlich bedienen mochten, war in ihren Augen ohne religiöse Bedeutung, weil sie ihn nicht in innerem Zusammenhang mit ihrem Opfer stehend dachten. 2. Mit dem Ende des 2., bzw. Anfang des 3. Jahrhunderts schritt die christliche Opfertheorie von dem rein geistigen Lobopfer durch das Eucharistiemahl fort zum Begriff der realen Darbringung der Eucharistie. Gleichzeitig begann man die Eucharistiefeier an eigene Versammlungshäuser dauernd zu knüpfen, nachdem man sie anderseits vom eigentlichen Liebesmahl gelöst hatte. Diese Weiterungen führten noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. zur Hochschätzung und Verehrung des eucharistischen Tisches selbst als Altar, zunächst aber nur für die Dauer der Liturgie, zu welcher der Tisch jedesmal eigens bereitgestellt und geschmückt wurde. 3. Jedenfalls vom Beginn des 2. Jahrh. an wurden auch die Verstorbenen in die Gemeinschaft der Eucharistie einbezogen, indem man dieselbe an den Bestattungs- und Gedächtnistagen in der Nähe des Grabes, gewöhnlich aber in den Cömeterialkapellen teils als offizielle Festfeier, teils als private Funeralagape darbrachte. Eine äußere Beziehung zwischen

Altar und Grab bestand aber nicht, sondern nur ein idealer Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und Verstorbenen. Deshalb muß für die vorkonstantinische Kirche das Altargrab abgelehnt werden. — Zum erstenmal finden wir mit Sicherheit einen christlichen Altar dauernd im Presbyterium aufgestellt in jener fröhlichen Zeit, da durch die Munifizenz des ersten christlichen Kaisers allüberall große und schöne christliche Tempel erstanden, vor allem in der durch Eusebius beschriebenen Kirche von Tyrus (S. 155 f.). Die Schrift ruht auf eindringenden Studien, und ihre Hauptsätze dürften richtig sein, wenn auch im einzelnen da und dort eine Korrektur eintreten mag. Die Wissenschaft verdankt ihr eine erhebliche Förderung; dem Verf. gereicht sie zu hoher Ehre.

Funk.

Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Von **H. Hermelink**, Tübingen, Mohr 1907. M. 1.20.

Um die Stellung des Erasmus zur Reformation, seine persönliche Teilnahme an den religiösen Bewegungen seiner Zeit und die innere Entscheidung, die er dabei getroffen, zu ermitteln, untersucht H. in seiner Leipziger Probevorlesung die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, näherhin das Entstehen der humanistischen Bewegungen aus den kirchlichen Reformbestrebungen des ausgehenden Mittelalters (der nordische Humanismus ist eine einheitliche und selbständige Größe, nicht bloßer Ausläufer der italienischen Renaissance, der er freilich manch wichtige Anregung und wesentliche Förderung verdankt), die spezifisch religiösen Ideen und Reformbestrebungen des älteren deutschen Humanismus, sodann die Stellung des Erasmus zur bisherigen Entwicklung und endlich die Ausgänge der Bewegung und die Nachwirkung der erasmischen Gedanken. Die Christusfrömmigkeit des Erasmus „ist völlig identisch mit dem ethischen Ideal der mittelalterlich-katholischen Kirche; in ihr eine kirchenfreie Religiosität zu sehen und sie mit modernen Stimmungen zu vergleichen, wäre verkehrt. Erasmus gehört zur via antiqua“ (S. 31). Mit seiner Kritik an der Kirche hat er zwar wie seine

Vorgänger der Reformation vorgearbeitet, aber er hat sich auch, wie H. mit Recht glaubt, „aus inneren religiösen Gründen immer wieder eng an die Kirche Christi angeschlossen" (S. 32). Und vollends die jüngere Humanistengeneration hat allenthalben den Frieden mit der Kirche gemacht, sodaß die Stärkung der Gegenreformation geradezu als die einzige unmittelbare Wirkung der humanistischen Reformbewegung erscheint. Der durch die ganze Untersuchung sich durchziehende wohlbegründete Widerspruch gegen die Aufstellungen von P. Wernle, „Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert" (1904), und E. Tröltsch in: „Die Kultur der Gegenwart" I, 4 (1906) S. 271 ff, verleiht der kleinen, durch ruhigen objektiven Ton sich auszeichnenden Schrift größere Bedeutung. Rep. Dr. J. Zeller.

Die Beichtpflicht. Historisch-dogmatisch dargestellt von Dr. **Joseph Gartmeier,** Subregens im erzbischöfl. Klerikalseminar zu Freising. Regensburg, Manz, 1905. 8°. 172 S.

Nach einer Einleitung über Pflicht der Buße und Beicht im allgemeinen, über Begriff und Gegner der sakramentalen Beicht führt G. auf Grund der hl. Schrift und der Tradition der Kirche bis zum 7. Jahrhundert den positiven Beweis für den göttlichen Ursprung der Beichtpflicht.

Die Prüfung der biblischen Aussagen über ein Sündenbekenntnis und über die Sündenvergebungsgewalt der Kirche ist vorsichtig und beifallswürdig. Immerhin wäre in den Folgerungen aus Joh. 20, 21 ff. an diesem und jenem Punkt etwas mehr Zurückhaltung angebracht gewesen. Der Traditionsbeweis ist vollständig, aber zu schematisch, zu wenig „historisch dargestellt". Was der Verf. in der Einleitung behandelt, wäre besser am Schluß „dogmatisch dargestellt" worden. G. giebt zu, daß die Väter und Dokumente der ersten Jahrhunderte das spezielle Bekenntnis vor dem Priester nicht so oft und nicht so klar hervorheben, als wir erwarten möchten (S. 167). Er weiß dies gut zu begründen; doch wäre die Arkandisziplin als Grund des Schweigens der Quellen besser

nicht genannt worden. Das Buch hat einen vorwiegend praktischen Wert und sei dem Seelsorgsklerus empfohlen.

W. Koch.

Biblische Zeit- und Streitfragen, herausgeg. von Lic. Dr. **Böhmer** und Lic. Dr. **Kropatscheck**. Groß-Lichterfelde, E. Runge, 1905 ff.

Die vorliegende Sammlung will der Aufklärung der Gebildeten dienen, offenbar als das konservative Gegenstück zu den religionsgeschichtlichen Volksbüchern Schieles. Sie hat also nicht streng wissenschaftliche Zwecke, verdient aber, wie die uns zugekommenen 6 ersten Hefte der 1. Serie zeigen, wegen der soliden populärwissenschaftlichen Behandlung der Grundlagen des Christentums ernstliche Beachtung. In Heft 1 bespricht Köberle „das Rätsel des Leidens", wie es vom Buche Hiob gelöst wird. Trefflich weist er das Ungenügende dieser Lösung für uns nach, wahrt aber dennoch diesem Buch seinen Wert als Wort Gottes. In einer methodisch und stilistisch vorzüglichen, echt gemeinverständlichen Weise untersucht im 2. Heft Reinhold Seeberg „das Abendmahl im Neuen Testament": Es war ein in den Formen der Passahmahlzeit eingenommenes, zur Wiederholung bestimmtes Mahl, das uns die Person des lebendigen Christus („Leib") mit seinen Erlösungsgaben („Neuer Bund im Blute") nahebringen sollte, indem wir seine leibhaftige Gegenwart und das von ihm ausgehende neue Leben bei der Feier empfinden. Für eine Kritik ist hier nicht Raum; ich bemerke nur, daß die ursprüngliche Form der Kelchworte eine andere war als S. meint; davon hängen aber alle weiteren Antworten ab. Bernhard Weiß zeigt, sachkundig und mit Glück gegen Wrede polemisierend, im 3. Heft „die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums". Eine ganz vortreffliche Arbeit bietet im 4. Heft Fritz Barth, der die Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums und seines Christusbildes durch innere Gründe und durch Vergleich mit den synoptischen Evangelien voll Wärme der Überzeugung dartut. Am Schlusse ist die wichtigste Litteratur gegen und für die Echtheit des Evangeliums zusammengestellt. „Die Auferstehung

Jesu“ wird im 5. Heft von Riggenbach als eine in der Schrift bezeugte, von den Jüngern festgehaltene geschichtliche Tatsache erwiesen, die nicht durch die sog. subjektiven bezw. objektiven Visionen der Jünger, sondern nur durch die wirklichen Christuserscheinungen zur Überzeugung der Jünger gelangt sein kann und die von entscheidender Bedeutung für den Wert seiner Person ist. Dieses Heftchen ist eine gediegene Apologie des Auferstehungsglaubens. A. Junker behandelt endlich im 6. Heft „das Gebet bei Paulus“, näherhin die Adressaten des Gebetes (der Vater im Himmel und der erhöhte Christus), den Inhalt und den Geist desselben. — Die Sammlung kann, nach dem Vorliegenden beurteilt, sehr empfohlen werden. W. Koch.

Archiv für Religionswissenschaft, unter Mitredaktion von H. Usener, H. Oldenberg, C. Bezold, K. Th. Preuß herausgegeben von Albrecht Dieterich. 8. Band: Beiheft gewidmet **Hermann Usener** zum 70. Geburtstage. Leipzig, Teubner, 1905. 120 S. mit 29 Figuren im Text und auf 3 Tafeln. M. 4.20.

Die dem Altmeister der Religionsgeschichte gewidmete Festgabe enthält 6 wertvolle Aufsätze seiner Schüler, die wir indes nur kurz verzeichnen müssen. P. Wolters handelt über Faden und Knoten an Fuß, Hand, Hals und Kopf, die, wie er meint, nur die Bedeutung schützender Amulette haben können. Bissing bespricht dieselben Gebräuche mit Bezug auf Ägypten. G. Karo beschreibt und erklärt das Weihegeschenk des lydischen Fürsten Alyattes. L. Deubner sucht den Ritus der Todesweihe der römischen Dezier und den Sinn der Devotionen überhaupt zu deuten. Köstlich frisch ist die Abhandlung Dieterichs über den Sommertag d. h. über Maifeste und Erntefestgebräuche. W. Kroll in seinem Aufsatz über alte Taufgebräuche findet in den Zeremonien der christlichen Taufe, besonders in der Überreichung von Salz, im bald lauten bald stillen Sprechen der Gebete, in der Annahme eines neuen Namens bei der Taufe oder Firmung Erwachsener, in dem Brauch der griechischen Kirche, daß die Taufkandidaten auf einem Cilicium stehen müssen, in der Reverenz vor den bei der Taufe

gebrauchten Gegenständen (Wasser, Öl) Reste heidnischer Vorstellungen, eine magische Auffassung der Taufe anstatt der echt christlichen dh. bloß symbolischen. Wenn aber die christliche Taufe bloß symbolische Bedeutung haben soll, wie stimmt dann dazu Joh. 3,5? Ich gebe zu, daß einige der Taufzeremonien des 3. Jahrhunderts in Anlehnung an heidnische Gebräuche bezw. aus ihnen entstanden. Wie rein sich aber gerade die älteste christliche Taufpraxis von heidnischer Beeinflussung erhalten hat, zeigt Tertullian, der (de bapt. 2) sagt, manchen komme die Handlung der Taufe im Vergleich zu der verheißenen Wirkung zu einfach vor, weil sie an den Pomp der heidnischen Liturgie gewöhnt seien. Daß noch Innozenz I die Stelle Jak. 5, 14 f. von einer gewöhnlichen Krankenheilung verstanden habe, folgt gerade nicht aus seinem Brief an Dezentius von Gubbio; man lese die betr. Worte nur genau in ihrem Zusammenhang. Der von Kroll durch heidnische Analogien erklärte Brauch, daß die Täuflinge mit bloßen Füßen auf einem Cilicium stehen, erklärt sich doch viel einfacher, wenn man bedenkt, daß die Taufe am Schluß der Bußzeit, der Quadrages, in der die Täuflinge Buße taten, gespendet wurde. Das Cilicium, das Bußgewand wurde abgelegt, ehe die eigentliche Taufe stattfand. Wenn die russische Kirche noch heute diese Zeremonie anwendet, so ist dies nicht auffallend, denn sie hat die alten Taufbräuche überhaupt am sorgfältigsten bewahrt (vgl. Stärk, der Taufritus in der griech.-russ. Kirche, 1903).

W. Koch.

Apologie des Christentums von Dr. **Franz Hettinger**. Neunte Auflage, herausg. v. Dr. Eugen Müller, Professor an der Universität zu Straßburg. Erster u. zweiter Band. Freiburg i. Br., Herder, 1906. 8°. XLIV u. 568 S; 510 S.

Daß ein mehrbändiges Werk nach dem Tode seines Verfassers noch 3 weitere Auflagen erlebt, ist selten. Hettingers Apologie verdankt dies ihrer vornehmen Art, ihrer klassischen Sprache und dem warmen Herzen, das aus ihr spricht. Wir erachten diese Apologie als hervorragend geeignet für die weiteren Kreise der Gebildeten, vor allem der Nichttheologen. Rein wissenschaftlich

betrachtet aber stehen mehrere der in vorliegenden zwei Bänden vereinigten Vorträge nicht mehr ganz auf der Höhe. Ich hebe besonders den 17. und 18. Vortrag über Christi Wort und Werk sowie über seine Person hervor. Dem Herausgeber kann daraus kein Vorwurf gemacht werden, denn um den genannten Mangel zu beseitigen, müßten diese und auch noch einige andere Vorträge vollständig umgearbeitet werden. Dann wäre diese Apologie aber nicht mehr Hettingers Werk. Der Herausgeber hat auch diesmal wieder einige Litteratur nachgetragen, mehr im zweiten als im ersten Band. Der Text ist, kann man sagen, ganz unverändert geblieben. Das Zitat aus Schanz in II, 479[2] stimmt jetzt nicht mehr.

W. Koch.

Histoire de la Théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican par **Joseph Turmel,** prêtre du diocèse de Rennes. Paris, Beauchesne et Cie, 1906. 8⁰. XVI + 440. 6 fr.

In seiner 1904 erschienenen, bis zum Konzil von Trient reichenden Geschichte der positiven Theologie (s. Theol. Quart.Schr. 1905, 302 f.) hatte der Verfasser vorliegenden Buchs, der heute zu den kenntnisreichsten und fleißigsten Dogmenhistorikern unter den französischen Theologen zählt, die biblischen und patristischen Beweisstellen für sämtliche Dogmen des katholischen Christentums, wie sie bis zum Tridentinum gebraucht und beurteilt wurden, zusammengestellt. Es war nun seine Absicht, die Geschichte dieser Beweisstellen in der Zeit zwischen Tridentinum und Vatikanum in einem zweiten Band zu vollenden. Da zeigte sich ihm, daß in diesem Zeitraum die Beweise für die zwei Dogmen von der Kirche und vom Papsttum derart im Vordergrund stehen und die Theologen beschäftigen, daß sie allein den Raum dieses zweiten Bandes ausfüllen. Die Geschichte der Beweise für die übrigen Dogmen wurde darum vorerst zurückgestellt und soll in einem dritten Band geboten werden. Wir erwarten ihn mit großem Interesse, denn schon der vorliegende Band ist eine hervorragend tüchtige Arbeit und verdient den Dank aller Dogmatiker. Kirche und Papsttum sind die beiden Dogmen, um die seit Beginn der Neuzeit

am häufigsten und heftigsten gestritten wird, zwischen Katholiken und Reformatoren, nicht minder aber zwischen Katholiken und Katholiken (Gallikanismus). In zwei Büchern mit je zwei Teilen behandelt der Verf. die Kirche und das Papsttum: hinsichtlich der Kirche zunächst die Glaubensregel (mündliche Überlieferung, hl. Schrift, Lehramt, Unfehlbarkeit des Lehramts, Gegenstand der Unfehlbarkeit), sodann die Kirche als Leib Christi (Mitgliedschaft und Heilsnotwendigkeit, Kennzeichen und Begriff); hinsichtlich des Papsttums zuerst seinen göttlichen Ursprung (Primat des Petrus, Fortdauer dieses Primates), sodann die Attribute des Papsttums (Unfehlbarkeit, Superiorität gegenüber den Bischöfen und den allgemeinen Konzilien, weltliche Gewalt). Ein kurzes, aber praktisches Sachregister erleichtert den Gebrauch des überdies mit großer Klarheit dargestellten, äußerst interessanten Stoffs. Die Bibliothèque de Théologie historique ist durch dieses Buch wieder um einen wertvollen Band vermehrt worden. An Korrekturen des Drucks bemerke ich nur, daß S. 340, 360 und 412 Kapitel 3 bezw. 4 und 5 zu lesen ist. W. Koch.

Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt. Von der Theologischen Fakultät in Würzburg gekrönte Preisschrift von **Franz Joseph Dölger**, Doktor der Theologie. Wien, Mayer u. Cie 1906. 8⁰. XVIII + 228 S. ℳ 4.20. [Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 15. Heft.]

Die Dogmatik der Sakramente muß in weitgehendem Maß die Geschichte der Sakramente, die Dogmengeschichte befragen, um den oft starken Unterschied zwischen dem Ritus und den Bedingungen der Sakramentspendung, den Ansichten über Gnadenmitteilung und Einsetzungsweise der Sakramente heute bezw. früher zu verstehen und die Dogmen der Sakramente dementsprechend zu beurteilen. Dölger geht deshalb methodisch ganz richtig vor, wenn er das Sakrament der Firmung zuerst historisch betrachtet, wobei auch die hl. Schrift für diesen Zweck nur als geschichtliche Quelle zu benützen ist. Die Geschichte zeigt die Existenz eines eigenen, den hl. Geist erteilenden Ritus, m. a. W. die Sakramentalität der

Firmung. Sie zeigt aber hinsichtlich des Ritus große Schwankungen und Differenzen, und wenn auch bezüglich der Wirkungen des Sakraments Einhelligkeit herrscht, so ist doch die Tradition über den Spender, über Zeit und Ort der Spendung wieder mehr oder weniger verwickelt. Mit diesen historischen Tatsachen tritt Dölger an die dogmatische Darstellung der Firmung heran. Er fixiert zuerst ihre Stellung im Sakramentsorganismus, namentlich zur Taufe, ihren Charakter, ihre Notwendigkeit. Er stellt hierauf das wesentliche äußere Zeichen fest und untersucht endlich „die Wesensbedingung des Sakraments von seiten des Spenders." Ref. ist mit dem dogmatischen Teil der Arbeit ganz einverstanden. Der historische Teil ist ebenso fleißig, gründlich und mit selbständigem Urteil gegeben. Alle geschichtlichen Fragen hat er freilich nicht gelöst und konnte er nicht lösen. Der Verf. hat inzwischen selbst gefunden, wie schwierig das Kapitel von den Ölungen und Salbungen in der alten Kirche ist. Mögen seine Studien auf diesem Gebiet uns zu besserem Einblick verhelfen! Für seine Monographie über die Firmung verdient er volle Anerkennung und Dank.

W. Koch.

Glauben und Wissen in wechselseitiger Förderung. Von Dr. **P. Einig,** Professor der Dogmatik und Pädagogik am Priesterseminar zu Trier. Aus der Festschrift zum Bischofsjubiläum Trier 1906. Trier, Paulinusdruckerei, 1906. 37 S. M. 1.

Die Broschüre behandelt das Wechselverhältnis zwischen Glauben und Wissen in zwei Punkten: die Förderung, welche das Wissen und die Wissenschaft vom Glauben und von der Theologie erfahren und umgekehrt die Förderung des Glaubens und der Theologie durch die weltliche Wissenschaft. Einig legt dabei natürlich die Entscheidungen des Vatikanums III, 4 zu Grunde. Beim zweiten Punkt nennt er u. a. die Dogmengeschichte, welche der Theologie dh. Dogmatik wertvolle Dienste leiste. Er hebt hier speziell die dogmengeschichtlichen Arbeiten von Paul Schanz hervor, bedauert jedoch, daß dieser Theologe darüber „die Philosophie und Speku-

lation arg vernachlässigt habe", womit der Theologie schlecht gedient sei. Das ist zu viel gesagt; es ist bei Schanz stets zu beachten, daß er bei allen dogmengeschichtlichen Exkursen Apologete sein wollte. Die Methode war ihm dadurch von selbst gegeben. Als Apologien sind alle seine Werke aufzufassen; spekulativ-systematische Werke sind sie nicht und wollen sie nicht sein.

W. Koch.

Tractatus de fontibus revelationis necnon **de fide divina**, quos in usum auditorum suorum concinnavit **G. van Noort,** S. Theol. in seminario Warmundano Professor. Amstelodami, van Langenhuysen, 1906. 8^{0}. 286 S. M. 4.

Seinen fundamentaltheologischen Traktaten „über die wahre Religion" und „über die Kirche Christi" (s. Theol. Quart. Schr. 1904, 475 ff) läßt Noort hier die eigentliche Einleitung in die Dogmatik folgen, die Lehre von den Quellen für die Erkenntnis der Offenbarung und vom subjektiven Erkenntnisprinzip, dem theologischen Glauben. Das Buch zerfällt demgemäß in zwei Teile. Der erste Teil behandelt in zwei Kapiteln die hl. Schrift (Kanon, Tatsache, Wesen und Folgen der Schriftinspiration, Gebrauch der hl. Schrift) und die Tradition (ihr Recht, ihre Bewahrung, ihre speziellen Träger: Die Symbole und die Schriften der Väter). In seiner Auffassung vom Wesen der Inspiration folgt Noort der Theorie Lagranges; man muß sagen, daß sie die konsequenteste u. m. E. auch richtigste Erklärung ist. Sehr gefallen hat dem Ref. auch die Ausführung über Authentizität, Text und Auslegung des Textes der hl. Schrift. — Der zweite Teil handelt nach einer Einleitung über Begriff und Einteilung des Glaubens ebenfalls in zwei Kapiteln den theologischen Glauben und zwar seinen Gegenstand und den Vorgang des Glaubens. Ein Anhang bespricht das Verhältnis von Glauben und Vernunft. Im Kapitel vom Gegenstand des Glaubens stellt Noort zunächst den Beweggrund (das Formalobjekt) des Glaubens fest: die Auktorität des sich offenbarenden Gottes. Lederers Ansicht wird abgelehnt; ob ganz mit recht, möchte ich nicht bejahen. Mann kann die Bestimmung

des den eigentlichen Glaubensakt setzenden Willens durch die Heilsbedeutung der Dogmen wohl logisch, aber nicht psychologisch scharf trennen vom eigentlichen Glaubensakt. Ref. hält dafür, daß das Formalobjekt des Glaubens in erster Linie die Auktorität Gottes, sekundär aber auch der Heilswert der Dogmen ist. Neben dem Glaubensgrund bilden die Materialobjekte des göttlichen und des katholischen Glaubens, ferner die sog. theologischen Wahrheiten und die theologischen Zensuren den Stoff dieses ersten Kapitels. Trefflich ist die Zurückweisung der neuesten, von Roy aufgestellten Definition des „Dogma" sowie die Ausführung über die Entwicklung der Dogmen. Harnacks, Sabatiers, Günthers, Loisys und neuestens Tyrrells Theorien werden sehr zutreffend beurteilt. Sorgfältig ist im zweiten Kapitel auch der Vorgang des Glaubens entwickelt: die subjektiven Grundlagen, die Vorbereitung des Intellekts und des Willens. Daran reihen sich die Artikel von den Eigenschaften, vom Subjekt und der Notwendigkeit des Glaubens. — Das ganze Buch ist mit wohltuender Klarheit, mit ausgezeichneter Kenntnis der neuesten Litteratur und der Bedürfnisse der Gegenwart und mit sehr sympathischem theologischem Urteil geschrieben; ich möchte es den Studierenden und auch dem Seelsorgsklerus warm empfehlen. W. Koch.

Harnack und Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche Studie über die Gnadenlehre von Dr. theol. M. Rotton, Religions- und Oberlehrer am Kgl. Ludwigs-Gymnasium zu Saarbrücken. Paderborn, Schöningh, 1906. 71 S. M. 1.20.

Zweck der Schrift ist die Verteidigung der katholischen Prädestinations- und Gnadenlehre, „um den ebenso schweren wie unbegründeten Vorwurf der Irreligiosität, den Harnack gegen die katholische Theologie erhoben hat, zurückzuweisen" (Vorwort). An der Hand der Gnadenlehre des hl. Thomas in der prima secundae q. 109—114, die nach einander die Notwendigkeit, das Wesen, die Einteilung, die Ursachen und die Wirkungen der Gnade (einerseits Rechtfertigung, andrerseits Verdienst) behandeln, prüft Rotton die Auslegung der thomistischen und zugleich kirchlichen Gnaden-

lehre durch A. Harnack (3. Band der Dogmengeschichte). In eingehender, sachkundiger Kritik weist er letzterem sehr viele Mißverständnisse, z. T. auch Widersprüche nach in einer Weise, die sehr überzeugend ist. Den Abschluß bildet die zusammenfassende Gegenthese gegen Harnack, daß von einer „Zersetzung des Augustinismus in der katholischen Theologie, wozu auch Thomas beigetragen habe", nicht geredet werden kann. Als gute Apologie der kirchlichen Gnadenlehre verdient die Schrift Anerkennung.

W. Koch.

Naturwissenschaft und Theologie. Zwei Referate, gehalten beim Plochinger Theologenkranz von **V. Häcker** und **W. Häcker**. Tübingen, Mohr, 1907. 41. S. M. 0.80.

Auf der jüngst gehaltenen Plochinger Zusammenkunft württembergischer protestantischer Theologen stand zur Besprechung das Thema: Welchen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt die Hypothese einer lückenlosen Deszendenz der höheren und höchsten Organismen von den niedersten, und welche Folgerungen ergeben sich daraus für die Theologie? Referent für den ersten Teil des Themas war ein Zoologe, für den zweiten Teil ein Theologe. Das Ergebnis des zoologischen Referates war: „Zahlreiche entwicklungsgeschichtliche anatomische und physiologische Tatsachen weisen mit größtem Nachdruck auf einen genealogischen Zusammenhang des jetzt lebenden Menschengeschlechtes mit den übrigen höheren Organismen hin" (S. 15). Das theologische Referat ging aus von der Berechtigung einer Anwendung der Abstammungslehre auf den Menschen und von dem Prinzip: Die Wissenschaft allein hat Ursprungsaussagen zu machen, die Theologie gibt nur Wertaussagen über den Menschen, d. h. sie urteilt nicht über seinen Ursprung, sondern über seine Bestimmung, seinen Wert. Die Ursprungsaussagen, mit welchen die Theologie bisher belastet war (aus Genesis 1 und 2 und andern Schriftstellen), haben vor den allein kompetenten Ursprungsaussagen der Wissenschaft zurückzutreten. Die Wertaussagen über den Menschen als Gottesgeschöpf und über die Sünde, wenn diese Aussagen wirklich nur als Wertaussagen gefaßt werden, sind durch

das, was die Naturwissenschaft über die Stammesentwicklung der Menschheit sagt, nicht aufgehoben. Ursprungsaussagen und Wertaussagen können ja nicht im Widerstreit stehen. — Wie man sieht, wird hier vom Theologen auf den Unterschied zwischen Existenzialurteil und Werturteil zurückgegriffen, um Naturwissenschaft und Theologie mit einander „auszugleichen". Wir können diesen Unterschied nicht als bewiesen anerkennen, sowenig wie die Kantsche Metaphysikscheu, die hier auf die Aussagen der hl. Schrift übertragen wird, und suchen den Ausgleich auf anderem Wege, nämlich durch richtiges Verständnis des Begriffs „Schöpfung". Trotz unsrer erkenntnistheoretischen Differenz müssen wir jedoch die beiden Referate als sehr anregend und belehrend bezeichnen. Um so befremdlicher fanden wir die Worte des Theologen Häcker auf S. 30 und 41 über das wissenschaftliche Erkennen, das man im Mittelalter als Teufelswerk angesehen habe, über den „magischen Gottesbegriff des Mittelalters, für den die Natur gottverlassen ist". Beides ist vollständig falsch: weiß Häcker nichts von der scholastischen Lehre vom concursus Dei naturalis, nichts davon, daß gerade Luther die Wissenschaft als Teufelswerk angesehen hat?

W. Koch.

Der Kampf um die sittliche Welt. Von Dr. **Wilh. Schmidt,** ord. Professor an der Univ. Breslau. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1906. gr. 8⁰ 338 S. M. 5.

„Der öffentliche Sprechsal von heute, bemerkt der Verfasser (S. 27 f.), stellt die allgemeinen grundsätzlichen und grundlegenden Fragen auf die Tagesordnung. Unter allen, welche das junge zwanzigste Jahrhundert bewegen, werden die ethischen am allgemeinsten diskutiert. Weit über das Interesse eines einzelnen Berufes hinaus als für alle gleich wichtig. „Die Moral ist die eigentliche Wissenschaft und Sache der Menschheit überhaupt" (Locke)". Deshalb sucht Prof. Schmidt die Grundlagen der Ethik, die menschliche Willensfreiheit (S. 29—51) und das Gewissen (S. 52—79) als unumstößliche Tatsachen zu erweisen. Schon in diesen beiden Abschnitten tritt die Objektivität des Verfassers

zu Tage. In rein sachlicher und wahrhaft vornehmer Weise werden sodann die entgegengesetzten Theorien der Gegenwart geprüft. Nachdem die Tatsache des Gewissens in der antiken Tragödie und besonders bei William Shakespeare, „dem Dichter des Gewissens “(S. 80—102), aufgezeigt worden, kommen das System Herbert Spencers, des Philosophen des Darwinismus (S. 103—130), und die sog. ethische Bewegung (S. 130—137) zur Darstellung. Nach einer eingehenden Vergleichung der buddhistischen und christlichen Ethik (S. 138—162) wird die Erhabenheit der letzteren über die erstere nachgewiesen. Als Bannerträger, Herold und Sachwalter des Buddhismus des 19. Jahrh., d. h. als Vertreter des Pessimismus, wird Arthur Schopenhauer (S. 163—190) geschildert und als dessen Schüler Friedrich Nietzsche (S. 191—232) gewürdigt. Den „lebendigen Tatbeweis dafür, daß es auch noch heute menschliche Willensfreiheit gibt“, liefert Graf Leo Nikolajewitsch Tolstoi (S. 233—258). Will Tolstoi „helfen und moralisch bessern“, so erhebt Cesare Lombroso (S. 259—300) gegen „die Möglichkeit selbst davon Bedenken. Er beanstandet die Moral überhaupt“ (S. 259). Seine Theorie vom angeborenen Verbrechertum, das auf Atavismus beruhen soll, dieser „letzte Trumpf des Darwinismus“ (S. 316), wird mit durchaus stichhaltigen Gründen widerlegt. Der Verf. kommt zu dem Resultat: „Das Verbrechen ist nicht ein Produkt der individuellen Veranlagung und Erziehung, nicht ein Produkt der sozialen Verhältnisse, nicht eines jener und dieser zugleich. Das Verbrechen ist überhaupt kein Produkt, sondern eine Tat des sich vergehenden Subjekts, eine Tat des betreffenden Ichs. L e t z t l i c h muß sich inmitten der individuellen Neigungen und der sozialen Verhältnisse der Mensch s e l b s t entscheiden und entscheiden können, wo und wenn es zu einem Verbrechen kommen soll“ (S. 293). Nicht ein natürliches Phänomen ist das Verbrechen, sondern ein sittliches. Als Fazit aus der ganzen Untersuchung (S. 301—334) ergibt sich daher der Satz: „Des Menschen Wille bereitet ihm sein Los“. Für seine Beweisführung hätte der Verf. ein reiches urkundliches Material aus der vorzüglichen Schrift von R. S t a d e (Durch eigene und fremde Schuld, Leipzig 1904)

mit Nutzen verwerten können. Jedem, der für Selbstverleugnung, Selbsterneuerung und Selbstbewahrung im Sinne des Christentums eintritt, kann Schmidt's Buch über den „Kampf um die sittliche Welt“ nur angelegentlichst empfohlen werden. A. Koch.

Das Verbrechen und seine Bekämpfung. Einleitung in die Kriminalpsychologie für Mediziner, Juristen und Soziologen; ein Beitrag zur Reform der Strafgesetzgebung von Prof. Dr. G. **Aschaffenburg** in Köln a. Rh. Zweite verbesserte Auflage. Heidelberg, Karl Winter, 1906. 8°. XX 277 S. M. 6.

Das Buch, dessen Seitenzahl gegenüber der ersten Auflage (1903) um 31 gestiegen ist, bringt im ersten Teil die sozialen Ursachen des Verbrechens (S. 12—105) und im zweiten die individuellen (S. 106—184) ausführlich zur Sprache. Der dritte Teil (S. 185—272) ist der Bekämpfung des Verbrechens gewidmet. Gegenüber dem fast gleichnamigen Werke von C. Lombroso „Die Ursachen und Bekämpfung des Verbrechens“ (Autorisierte Übersetzung von H. Kurella und E. Jentsch, Berlin 1902) zeichnet es sich durch deutsche Gründlichkeit und scharfsinnige Kritik vorteilhaft aus. Die Erkenntnismethode des Verf. ist die naturwissenschaftlich-psychologische. Das Verhältnis von Religion, bezw. Konfession, zur Sittlichkeit, resp. Kriminalität, wird objektiv bestimmt. Gegenüber der Tatsache, daß die Katholiken kriminell belastet sind, wird z. B. auf ihre „im allgemeinen schlechtere wirtschaftliche Lage“ hingewiesen und der „mit besonderer Vorliebe“ gegen „die Ohrenbeichte“ erhobene Vorwurf der nachteiligen Einwirkung mit den Worten abgelehnt: „So viel steht wohl fest, daß die Beichte an und für sich jedenfalls viel geeigneter ist, verbrecherische Neigungen zu bekämpfen als zu fördern“ (S. 53). Der unheilvolle Einfluß des Alkohols, der „zu den bestgekannten und durchsichtigsten Ursachen des Verbrechens gehört“ (S. 61), gelangt zu ausführlicher Schilderung. Lombroso's Lehre vom geborenen Verbrecher hält der Verf. „für verfehlt“, erklärt aber zugleich, daß „ohne sein Auftreten die Kriminalpsychologie nie und nimmer den Aufschwung genommen hätte, dessen Früchte wir ern-

ten" (S. 146). Seine Vorschläge für die Strafreform gründet A. auf die sichere Annahme, daß man eine wirksame Bekämpfung der Verbrechensursache anzustreben habe. Als die wichtigsten Aufgaben des Staates werden in dieser Hinsicht die Bekämpfung der Trunksucht, die Beseitigung der wirtschaftlichen Not und die Organisation der Fürsorgeerziehung bezeichnet. Namentlich befürwortet der Verf. die bedingte Verurteilung und die Abschaffung des Strafmaßes, d. h. Anpassung der Strafe an die Individualität des Täters. Der Einfluß der Religionspflege kommt leider nicht zu seinem Rechte. A. Koch.

Gedenkblätter aus dem **Leben und schriftlichen Nachlasse** des Domkapitulars Paul **Stiegele.** Von Msgr. B. Rieg, Regens am Priesterseminar in Rottenburg a. N. V. Bd.: Reden und Skizzen vermischten Inhalts, Rottenburg a. N., W. Bader 1906. 8° VIII 396 S. M. 4.

Der fünfte Band der prächtigen „Gedenkblätter" (vergl. ThQ 1906, 329 ff.) enthält ein mixtum compositum im besten Sinne des Wortes. An erster Stelle steht die großzügige Rede über Christus, den Angelpunkt der Weltgeschichte. Darauf folgen Ansprachen (1) über den Ritus der Bischofsweihe, (4) bei der Krippenfeier, (14) nach den heiligen Weihen, nämlich acht nach den niederen, vier nach „den höheren" und zwei nach der Priesterweihe, deren letztere die Skizze einer an die Verwandten der Neupriester gehaltenen Anrede darstellt. Eine deutsche Übersetzung der lateinischen an die Alumnen gerichteten Ansprachen ist beigefügt. An dritter Stelle erhalten wir zwei Standesunterweisungen über das private, Familien- und Berufsleben des katholischen Lehrers und eine Ansprache über Matth. 19, 13 ff. (Jesus segnet die Kinder), welch letztere bereits (III 426 ff.) publiziert und nur „um der Verwandtschaft der Materie willen für solche Leser, welche nicht im Besitze jenes Bandes sind, herübergenommen" worden ist (S. 133 A. 2). Daran schließt sich ein Vortrag „über Calderon und seine Werke". Interessant sind sodann die „Erinnerungen an den Kardinal Hergenröther" und die Nachrufe für den Domkapi-

tular Zimmerle und Regens Beron. Zwei weitere Reden handeln über den „Bonifatiusverein" und „den seligen Petrus Canisius als Vorbild für die Katholiken unserer Zeit". Darauf folgen zwei Vorträge (Plaudereien) über einen „Ausflug nach Nordspanien" und „über die Römerstadt Sumelocenna", gehalten im katholischen Gesellenverein zu Rottenburg. Zum Schlusse werden die außer- und innerhalb des Parlamentes gehaltenen schulpolitischen Reden Stiegeles mitgeteilt. Ohne auf den Inhalt der verschiedenartigen Materien und namentlich auf die Schulpolitik näher einzugehen, kann Ref. hier nur abermals auf die gewählte Sprache und auf den trotz aller Festhaltung der Prinzipien durchaus edlen, ja vornehmen Ton, dessen sich der Verf. auch gegen Andersdenkende stets bedient, hinweisen. Der reiche Inhalt wird gerade diesem Bande der „Gedenkblätter" einen großen Leser- und Abnehmerkreis sichern. Der schöne Druck verdient alles Lob. A. Koch.

Die religiöse Wahnbildung. Eine Untersuchung von **Th. Braun,** Stadtpfarrer in Leutkirch. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1906. 8° IV 74 S. M. 1.

Von dieser kleinen, aber inhaltsreichen Studie gilt in Wahrheit das Wort: *δόσις δ᾽ ὀλίγη τε φίλη τε.* Sie bekundet solide Kenntnisse der modernen Psychiatrie und ist auf sorgfältiger Erfahrung aufgebaut. Zuerst kommt die religiöse Wahnbildung im allgemeinen und im besonderen zur Darstellung, indem zugleich wirkliche Krankheitsfälle, die aus einer bestimmten Irrenanstalt stammen und nur evangelische Patienten betreffen, geschildert werden. (S. 3—51). Sodann folgt die Beurteilung der religiösen Wahnbildung. Es werden ihre Verbindung mit sonstigen psychischen Krankheitssymptomen, ihr Verhältnis zu andern Vorstellungen, wie Irrtum, Aberglaube und Besessenheitsidee, ihr manigfacher Inhalt, ihre Bedeutung vom sittlich-religiösen, kirchlichen und psychiatrischen Standpunkte aus und ihre Entstehungsbedingungen ausführlich dargetan (S. 52—72). Zum Schluße wird die seelsorgerliche Aufgabe besprochen, u. E. allerdings zu kurz. Zustimmung verdient im allgemeinen der Satz: „Die Pastoraltheologie kann nicht

dringend genug warnen vor dem Versuch, krankhaften Seelenzuständen auf seelsorgerlichem Wege zu begegnen" (S. 72 f.)

A. Koch.

Theologisches Repetitorium zunächst als Vorbereitung auf den Pfarrkonkurs. Vormals „Katechismus der katholischen Theologie" von **Johannes Fehly**, weiland Pfarrer in Thüringen-Vorarlberg, neubearbeitet von Dr. **Konstantin Joh. Vidmar**, k. k. Professor a. D. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1905. gr. 8⁰ XII 648 S. M. 6,80.

Das für seinen Zweck durchaus geeignete Handbuch hat gegenüber den zwei früheren Auflagen des „Katechismus der katholischen Theologie" formell und materiell eine wesentliche Änderung in bonam partem erfahren. Einmal ist die frühere Darstellung in der Form von Frage und Antwort in eine fortlaufende und zusammenhängende abgeändert worden. Sodann ist der Inhalt, der bisher nur die Dogmatik und Moral umfaßte, bedeutend vermehrt worden, so daß sich die jetzt vorliegende dritte Auflage in folgende fünf Teile gliedert: Theologische Erkenntnislehre, Spezielle Dogmatik, Moraltheologie, Pastoraldidaktik (Homiletik und Katechetik), Kirchenrecht.

In der Vorrede sucht der Herausgeber, bezw. Verfasser der neuen Auflage, Dr. Vidmar, einem Vorwurf vorzubeugen, weil „Publikationen dieser Art von den verschiedensten Nachreden, mitunter recht lieblosen und bitterbösen, selten ganz verschont zu bleiben pflegen", und rechtfertigt das Erscheinen eines Kompendiums gegenüber „den Folianten und Quartanten der alten Bibliotheken". Indessen wäre ein solcher Vorwurf, wenn er wirklich gegen das „Repetitorium" erhoben werden sollte, keineswegs tragisch zu nehmen (vgl. ThQ 1905, 140 f.), ganz abgesehen von dem durchaus berechtigten Zweck eines solchen Hilfsmittels. Im Gegenteil, u. E. wäre in manchen Disziplinen eine größere Einschränkung angezeigt gewesen. Um nur einige Beispiele zu nennen, sei hingewiesen auf die Aufzählung der Schriften des A. und N. Testamentes (S 25 f.), die wörtliche Anführung der Absolutionsformel (S. 248 f.), die Verpflichtung des Breviergebetes (S. 369 f.), die Zusammensetzung des Corpus iuris canonici (S. 518 ff.), die hierarchischen Stufen

(S. 533 ff.), die Kirchenämter (S. 549 ff.), die Zensurvergehen latae sententiae (S. 589 ff) und die Ehehindernisse (S. 612 ff.). Übrigens kommt es angesichts des Zweckes, dem ein Repetitorium dienen will, nicht so fast auf Vollständigkeit des Stoffes an, als vielmehr auf klare Übersichtlichkeit und allseitige Genauigkeit. In letzterer Hinsicht seien für eine folgende Auflage einige Wünsche vorgebracht. S. 54 f. sollte bei der Frage nach der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche zwischen Leib und Seele der Kirche genauer unterschieden werden. Mit vollem Rechte wird ein reiches Material aus der patristischen Literatur geboten, aber der Fundort der Zitate vielfach teils gar nicht (vgl. S. 310 A. 1), teils nur ungenau (z. B. S. 132 A. 3—4) angegeben. Hieronymus und Augustin sind untrügliche Zeugen für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, die oft und klar von ihnen gelehrt wird. Wozu deshalb so ungenaue Zitate, wie „In apolog. ad Pammach. (= Epist. 48 [al. 50] n. 21. Migne, P. l. 24, 510) und De symb. 5 (= Ps.-Aug., Sermo 125 [al. 17 de tempore] n. 1. Ebenda 39, 1993)? Die S. 215 A. 1 und 240 A. 1 angeführten Stellen sind pseudoambrosianisch, bez. pseudoklementinisch. Die Ehe muß begrifflich nicht als geschlechtliche Verbindung gefaßt werden (S. 273), da es auch ein matrimonium ratum, sed non consummatum gibt. Epikie kommt nicht „vom gr. ἐπικεῖα" (S. 317), sondern von ἐπιείκεια. Die Pflichtenkollision ist nicht „wirklich nur Schein" (S. 318), sondern objektive Wirklichkeit (vgl. ThQ 1876, 14ff.) Es ist unrichtig, daß man sich bei dem Eidschwur einer Mentalreservation oder zweideutiger Ausdrücke bedienen dürfe (S. 391). Papier und Druckausstattung des brauchbaren Buches sind lobenswert. A. Koch.

---

1. **Hildebert von Lavardin** (1056—1133) **und das kirchliche Stellenbesetzungsrecht** von Dr. iur. **F. X. Barth**, Priester der Erzdiöz. Köln. (Kirchenrechtl. Abhandl. hgg. v. U. Stutz, Heft 34—36). Stuttgart, Enke, 1906. 8°. XX, 489 S. M. 17,60.
2. **Das Devolutionsrecht vornehmlich nach katholischem Kirchenrecht** von Dr. iur. utr. **G. F. Ebers**, Referendar. (Kirchenrechtl.

Abh. H. 37 und 38). Stuttgart, Enke, 1906. 8°. XXIV, 448 S. M. 16.

1. Laut Vorwort trug sich Verf. lange Jahre mit dem Plan, ein Leben Hildeberts von Lavardin oder von Le Mans oder von Tours zu schreiben. Unterdessen kam ihm, der durch anderweitige Beschäftigung verhindert war, Dieudonné 1898 zuvor. So bietet er, wieder zu den früheren Studien zurückzukehren in die glückliche Lage versetzt, in diesem ersten Werk eine Würdigung dieses Bischofs als Kanonisten; ein zweites soll seine literargeschichtliche, wesentlich nicht kanonistische Bedeutung zeigen. Der ursprüngliche Plan, in einem zweiten Teil auch die übrigen Gegenstände des kirchlichen Rechts, die Hildebert berührt, zur Darstellung zu bringen wurde aufgegeben und der Stoff hiezu in dieses erste, von der kirchlichen Stellenbesetzung vor allem handelnde Werk hineinverarbeitet. Ganz mit Recht. Dadurch hat dasselbe nur gewonnen. Und wohin sollte schließlich solche epische Breite führen! An ihr leidet schon diese Schrift etwas. Doch läßt man sich von dem Verf., der die einschlägige Literatur, die damalige Kirchengeschichte und das kanonische Recht gut beherrscht, gern in etwas behaglicher Breite dahingeleiten durch die Kapitel: Die allgemeinen Amtshindernisse (S. 25—105); Besetzung der niederen Kirchenämter und der Kapitelstellen (S. 106—317); Besetzung der Bistümer (S. 318—463). Ein sehr sorgfältiges Register erhöht den Wert der Arbeit. Daß da und dort auf einzelnes bei der breiten Gesamtanlage noch näher hätte eingegangen werden sollen, so S. 216 auf den Unterschied von „consilium“ und „consensus“ des Domkapitels in Mitverwaltung der Diözese mit dem Bischof, soll nur erwähnt werden. Sodann ist Verf. doch dann und wann gar zu sehr an die Stutzsche Eigenkirchentheorie hingegeben, z. B. auf S. 315, A. 3 betreffend die potestas ordinaria des Pfarrers ad extra, die auf dieser genannten Basis mitberuhen und gar im heutigen Recht noch gelten soll. Verweisen möchte ich endlich auf die Auffassung Gottfrieds von Vendôme, dem die Laieninvestitur zum wenigsten als eine Art von Simonie und Häresie galt (S. 348). Bei der so an den Tag gelegten vollständigen

Beherrschung des Gegenstandes darf man in der zweiten Schrift über Hildeberts, des um ein paar Jahrhunderte verfrühten Vertreters der Renaissance, ähnlich dem etwas späteren Johann von Salisbury, literargeschichtliche Bedeutung etwas ebenso Gediegenes erwarten.

2. Hier wird eine überaus eingehende Darstellung des Devolutionsrechtes vornehmlich nach katholischem Kirchenrecht und in einem Anhang auch nach dem protestantischen geboten. Der erste Teil behandelt die Geschichte, der zweite gibt eine systematische Darstellung und der dritte die heutige Geltung des Devolutionsrechtes, insbesondere innerhalb des Deutschen Reiches. Verf. legt den Nachdruck auf die Schilderung der geschichtlichen Grundlagen, da dieses bisher vernachlässigt worden sei, „wie ja überhaupt die Kirchenrechtsgeschichte erst in der neuesten Zeit aufzublühen beginnt". Damit aber die geschichtliche Entwicklung des Devolutionsrechtes verfolgt werden könne, müsse auch auf die Geschichte der Verleihung der kirchlichen Ämter als Hintergrund eingegangen werden. Dagegen ist nun im wesentlichen gewiß nichts einzuwenden, am wenigsten von meiner Seite, da ich der geschichtlichen Behandlung des Kirchenrechts von Anfang an auf jedmögliche Weise das Wort geredet habe. Daß aber die Blüte dieser Behandlungsweise erst neuestens begonnen habe, — will wohl heißen seit die „Kirchenrechtlichen Abhandlungen" erscheinen —, ist gegenüber einem Eichhorn, Walter, Phillips, Richter, Hinschius, Friedberg, Scherer und deren ungezählten Adepten doch eine starke Übertreibung, abgesehen von den auch hieher gehörigen Leistungen im 17. und 18. Jahrhundert, vor allem des unvergleichlichen Thomassin. Und wie in allem so kann man auch in der geschichtlichen Darstellung zu weit gehen. So gerade der Verf.; denn es wäre nicht nötig gewesen, die Geschichte der Verleihung der Kirchenämter so einläßlich zu behandeln. Tatsächlich kommt dabei für den hier in Frage stehenden Punkt nicht viel heraus, wie die Ergebnisdarstellungen S. 39, 70, 114 beweisen. U. E. hat die päpstliche Gesetzgebung seit der Mitte des 11. Jahrhunderts in dem in Frage stehenden Punkt nicht nur an die auch hier viel zu sehr in den Vordergrund gerückte germanische Eigenkirche angeknüpft, sondern auch an die keineswegs vergessenen

Bestimmungen und Äußerungen eines Leo I, Gregor I u. s. w. Man vergleiche zu dem Zweck nur c. 1, § 3, D. XXIII; c. 1, D. LXII; c. 36, D. LXIII. Letzteres ist auch dem Verf. S. 11, 15 und 130 ff. nicht ganz entgangen. Aber dann sucht er doch wieder zum Teil in dem Gebaren der deutschen Könige das Prototyp für das einschlägige Gesetz Gregors VII! So könnten wir noch da und dort andere Auffassung geltend machen. Doch wir fürchten, die im ganzen gute Arbeit dadurch in unverdient ungünstiges Licht zu setzen. Nur müssen wir zum Schluß bemerken, daß ein Register fehlt. Sägmüller.

Die Trennung von Kirche und Staat, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten von D. Dr. E. **Tröltsch,** Prof. d. Theol. in Heidelberg. Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1907. 8°. 79 S. M. 1,60.

Als 1848 die Trennung von Kirche und Staat in Deutschland gefordert wurde, da hat K. Ullmann in seiner Schrift: Die bürgerliche und politische Gleichberechtigung aller Konfessionen, die unbeschränkte Freiheit der Sektenbildung und die Trennung der Kirche vom Staat (1848), unter anderem auch auf die Folgen dieser Trennung für die Schulen und die theologischen Fakultäten ernsthaft aufmerksam gemacht. Das gleiche Thema und zwar ganz exklusive behandelt die vorliegende Schrift, die Rektoratsrede des Heidelberger Prorektors am 22. November 1906, von der niemand wird sagen können, daß sie nicht aktuelles Interesse habe angesichts der traurigen Verhältnisse in Frankreich. Drei Typen des Verhältnisses von Kirche und Staat sind nach dem Verf. in die Geschichte eingetreten: die Einheitskirche, wo die Kirche mit dem Staat aufs engste verbunden ist, die Freikirchen, wo eine beliebige Zahl von Kirchen vom Staat nach dem allgemeinen Vereinsrecht behandelt wird und die paritätischen Landeskirchen, wo eine kleine Zahl von Kirchen mit dem Privileg öffentlich rechtlicher Korporationen ausgerüstet ist. Die Einheitskirche, sei es nun die mittelalterliche katholische oder die frühere protestantische, will das ganze Erziehungs- und Bildungswesen d. h. alle Arten von Schulen beherrschen. Ähnlich ist es doch auch bei

den paritätischen Landeskirchen. In beiden Fällen besteht ein Kampf wie auf anderen Gebieten, so namentlich auf dem Schulgebiet zwischen der Kirche und dem Staat. Aber auch bei den Freikirchen, der Trennung von Kirche und Staat ist das der Fall. „In der Schule treffen die Gewalten doch wieder auf einander; das Interesse des Staates und der Gesellschaft an einer einheitlichen idealen Weltanschauung und Ethik und die Interessen geschiedener Kirchen an der charaktervollen Durchbildung ihrer Gläubigen mit ihrer Gesinnungs- und Weltanschauungsgrundsätzen stoßen immer wieder zusammen (S. 39)." „Die Trennung von Kirche und Staat würde die Probleme nur auf einen neuen Boden hinüberschieben, nicht lösen. Sie wären gelöst, nur wenn die Religion stürbe und dann wäre die Trennung überflüssig (S. 57)." Das sind im tiefsten Grunde Gedanken, wie sie auch Pius X. in seinen tiefgründigen Enzykliken über die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich ausgesprochen hat. Auch der Verf. bezeichnet wie der Papst das französische Gesetz S. 30 wesentlich als ein Kampfgesetz, das von einer gegen das Christentum skeptischen oder feindlichen Gesellschaft getragen sei. Was der Redner so als das bessere ansieht, läßt sich hieraus leicht abnehmen und wenn er am Schluß angesichts einer Zukunftsmöglichkeit der Trennung auch bei uns die Stellung eines nur historischen Religionsunterrichts in der staatlichen Schule und die Berechtigung der theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten in Lösung rein wissenschaftlicher interkonfessioneller Aufgaben erörtert, so spürt man leicht durch, was auch er angesichts der dann sich ergebenden unsagbar prekären Lage beider Institute zum Unsegen aller Welt im tiefsten Grunde seines Herzens wünscht, trotz seiner bekannt fortschrittlichen Richtung: Erhaltung des Alten, der bestehenden paritätischen Landeskirchen, zum Heile der Menschheit. Sägmüller.

Erziehungsbilder von Dr. **B. Bergervoort.** Erstes Tausend. Benziger, Einsiedeln, 1907. 8°. 285 S. M. 3,20.

Vorliegende Schrift ist eine Erziehungskunde von origineller, geistreicher Art. Verf. bemerkt über den Zweck seiner Schrift im

Vorwort, daß es an positiven Darstellungen, wie zu erziehen sei, nicht fehle, wofür das reiche Literaturverzeichnis von katholischen Erziehungsschriften am Schluß den Beweis liefere. So wolle er denn nach einer kurzen, in großen Zügen gehaltenen Einleitung über die Grundsätze der Erziehung das Hauptaugenmerk auf die abschreckenden Beispiele schlechter Erziehung hinlenken, näherhin auf die schlimmen Folgen von zu gutem Willen und übertriebener, falsch verstandener Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Diese Folgen werden dann in 69 Erziehungsbildern, die vielfach mit trefflich erklärendem Text umrahmt sind, geschildert. Unter diesen Bildern sind die vom Verf. selbst herstammenden die belehrendsten, packendsten, dem Leben mit feinstem Sensorium abgefühlt. Man sehe z. B.: S. 68 ff.: Eltern und Lehrer; S. 85 ff.: Die Selbstachtung des Kindes; S. 95 ff.: Die Eltern sollen ihre Kinder in den Ferien nicht ohne Aufsicht lassen. So liefert der geistliche Verf. den weiteren Beweis, daß wir doch nicht so unrecht hatten, wenn wir Qschft Bd. LXXXVIII (1906), S. 477 ff. es nicht so ohne weiteres unwidersprochen hinnahmen, wo Förster in seiner bekannten Jugendlehre, S. 121, behauptet, daß es dem katholischen Klerus an einer großen pädagogischen Tradition, an einem tieferen psychologischen Verständnis der Kindes- und — fügen wir in Ansehung der vorliegenden Schrift hinzu — der Elternseele fehle. Wir sind angesichts dieser hochpraktischen, vom Leben abgezogenen Beispiele und des sie begleitenden Textes auch nicht ganz mit Habrich einverstanden, wenn er auf dem vom katholischen Schulverein für die Diözese Rottenburg veranstalteten Pädagogischen Kurs in Stuttgart, Herbst 1906, im engsten Anschluß an Förster behauptete, daß die kirchliche Moralpädagogik von der intellektualistischen Zeitrichtung beeinflußt die Bedeutung des leeren Beispiels, der bloßen moralischen Erzählung in der Erziehung überschätze, daß es sich vielmehr darum handle, vom Beispiele die Brücke zu dem individuellen Lebens- und Gedankenkreise des Kindes zu schlagen, die Jugenderziehung an die kindliche Lebenslage anzuknüpfen (S. 40 ff.). Man sehe sich doch die Nutzanwendungen in unseren Katechismen und den guten Kommentaren zu ihnen

und zur Biblischen Geschichte z. B. von Möhler und Knecht an. Dann wird man eingestehen müssen, daß die kirchlichen Erzieher es schon längst verstanden haben, mit guter Psychologie die Zöglinge in den konkreten Schwierigkeiten des Lebens auch praktisch zu orientieren. Der Seelsorger und Beichtvater des Kindes sieht sich geradezu moralisch genötigt, das zu tun, weit mehr als der Vertreter der „ethischen Seelsorge". Auch für die Kleinen schon hat die katholische Moral eine auch hier gut begründete Kasuistik. Angesichts dieser trefflichen Widerlegung solcher Vorhalte möchten wir nur wünschen, daß der Verf. bei weiteren Auflagen — bereits ist das 2. Tausend auf den Markt gekommen — die einschlägigen Erzählungen unter bestimmte Gesichtspunkte bringe wie: Eitelkeit, Lüge, Naschhaftigkeit u. s. w. und mit dem erläuternden Text nicht karge. Sägmüller.

Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung von **F. X. Eggersdorfer**. (Straßb. Theol. Studien, Bd. VIII, H. 3 und 4). Freiburg, Herder, 1907. 8°. S. XIV, 238. M. 5.

Wir haben in Qschft Bd. LXXXVI (1904), S. 138 ff. auf die Bedeutung der patristischen Pädagogen, darunter auch Augustinus' hingewiesen und gefordert, daß bei Darstellung von deren Pädagogik nicht die modernen pädagogischen Systeme und Begriffe zum Schema genommen werden, sondern daß ihre Pädagogik einfachhin aus ihren Schriften herausgelesen werden müsse. Mit Freude ist zu konstatieren, daß die vorliegende Schrift diesem Wunsche aufs beste entspricht. Laut Vorwort fürchtete der Verf., als er seine Arbeit über die von der theologischen Fakultät München 1901/02 gestellte Preisaufgabe: Der hl. Augustinus als Pädagoge vorlegte, sich bei seiner historischen Methode den Vorwurf der Unfruchtbarkeit zuzuziehen, da die Pädagogik mehr als andere Wissenschaften von praktischen Interessen beherrscht werde, ständig sich zu reformieren strebe und den Blick immer der Zukunft, ungern der Vergangenheit zuwende. Er fragte sich, ob es nicht besser gewesen wäre, die Kategorien moderner Pädagogik auf den Kirchenvater anzuwenden. Aber er sagte sich auch, daß dann weniger

„Augustin als Pädagoge", denn eine Pädagogik fußend auf den Grundsätzen Augustins und nicht ohne Verzerrungen und Verrenkungen herausgekommen wäre. Die Fakultät hat diesem Räsonnement voll recht gegeben und gerade die „historisch-genetische Behandlungsweise des Themas" rühmend hervorgehoben. Dem Urteil kann man sich nur anschließen. Nach einer Einleitung über das römische Bildungsideal und die öffentliche Erziehung der Kaiserzeit dargestellt an Augustins Jugendleben, kommt Augustins Pädagogik in zwei Perioden geschieden zur Darstellung: Die Pädagogik des Philosophen und neuplatonischen Mystikers und: Der Theolog und Bischof gegenüber den pädagogischen Problemen seiner Zeit. Äußere Grenzscheide sei erst Augustins Bischofsweihe. Die Pädagogik der ersten Periode sei vornehmlich enthalten in „De ordine", die der zweiten besonders in „De doctrina christiana". Auch nach der Bekehrung sei noch lange die Philosophie in Augustinus vorherrschend gewesen, bis sie endlich durch die Theologie zurückgedrängt wurde. Man wird diese ähnliche Harnacksche Gedanken wiederholende Scheidung im wesentlichen als richtig anerkennen müssen. Die beiden Perioden hätten m. E. auch überschrieben werden können: Augustinus als theoretischer — als praktischer Pädagoge. Denn in der ersten wird — wie durchweg auf Grund reicher Kenntnis seiner Schriften, in klarer und schöner Form, mit großem Geschick, des großen Geistes Pointen genau zu treffen — gehandelt u. a. vom Objekt der Pädagogik, Ziel und Weg. Zur zweiten leitet über: Pädagogische Praxis der ersten Periode. Die zweite aber enthält besonders: Die Erziehung des Klerus; Katechumenat, Katechese und Katechet. Hier ist auch der Beweis geführt, daß R e n t s c h k a mit Unrecht eigentliche Dekalogkatechesen des Heiligen erweisen und diese in eine Linie mit den Symbol- und Paternosterkatechesen stellen wollte; vgl. Qschft Bd. LXXXVIII (1906), Seite 656. Der Schluß schildert in großen, treffenden Zügen den Einfluß des Heiligen auf die Pädagogik der Folgezeit bis herab auf unsere Tage. „Als die Not der Praxis in den letzten Jahren das Interesse für die Methode der Katechese auf eine hohe Stufe hob, da ging man zwar nicht von der Autorität des Heiligen aus, beruft sich aber nun-

mehr doch auf dieselbe“ (S. 237) — für die „Münchener Methode“. Ob bei Augustins Erkenntnislehre in allem mit Recht, auch für ihre Einseitigkeiten ist mir aber sehr fraglich. Sägmüller.

Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre von **Erich Wasmann** S. J. Dritte starkvermehrte Auflage. Freiburg i. B. (Herder) 1906. XXX und 530 S. Preis 8 M.

Das Buch des Paters Wasmann hat in kurzer Zeit seinen Weg gemacht. Noch sind nicht zwei Jahre dahin, seit es in dieser Zeitschrift (87 (1905), 632 f.) durch unseren verstorbenen Apologeten v. Schanz kurz vor seinem Tode eine empfehlende Besprechung erfuhr, auf die wir hinweisen möchten, und bereits geht es wieder in neuer Auflage in die Lande. Das ist sehr erfreulich! Von den Freunden der christlichen Weltanschauung ist es vielfach als ein erlösendes Wort begrüßt worden. Eine italienische Übersetzung von Gemelli ist inzwischen erschienen (Florenz 1906). Aber nicht weniger Beachtung fand es bei ihren Feinden: Ernst Häckel hat es für notwendig gefunden, aus Anlaß dieses Buches seinem gefährdeten Monismus durch Vorträge über Entwickelungstheorie in der Berliner Singakademie beizuspringen. Gegenüber der früheren Auflage hat die neue nicht nur eine starke äußere Vergrößerung, um mehr als 200 Seiten sondern auch eine sehr wesentliche inhaltliche Verbesserung erfahren. Die äußere Vergrößerung ist zum großen Teil bedingt durch die Aufnahme eines neuen höchst verdienstlichen Kapitels über das Rätsel des Lebens, in welchem sich der Verfasser mit dem sogen. Determinationsproblem d. h. der Frage nach den determinierenden Ursachen der Embryonalentwicklung, (Präformation und Epigenesis) mit den Ergebnissen der entwicklungsphysiologischen Versuche an den Eiern verschiedener Tierklassen und mit der Frage „Mechanismus oder Vitalismus“ beschäftigt. Wasmann formuliert die strittige Frage restringiert auf die biologische Evolution folgendermassen: „Lassen sich die Entwicklungsvorgänge durch mechanische Ursachen befriedigend erklären, oder müssen wir für sie eine eigene „vitale“ Gesetzlichkeit annehmen, welche die chemisch physikalischen Faktoren der Entwick-

lung beherrscht und dieselben zur Bildung eines lebensfähigen Organismus zielstrebig hinlenkt?" — Der Verf. entscheidet die Frage im Sinne des Vitalismus einmal unter Hinweisung darauf, daß sich die Unhaltbarkeit des Mechanismus und der Maschinentheorie des Lebens ebensowohl in der Entwicklung des Eies, wie in den Regulationsvermögen der Organismen und in den v. H. Driesch sogenannten äquipollenten Systemen offenbare, wie andererseits die Folgerungen, die aus dem Gesetz der Erhaltung der Kraft gezogen werden, auf den Vitalismus gar nicht zutreffen. Das postulierte Lebensprinzip wird nun keineswegs im Sinn der veralteten Lebenskraft, oder eines Lebensstoffes bestimmt, sondern als die causa formalis der Atome und Moleküle. So allein wird man der in That sowohl der kausalen, physikalisch-chemisch bedingten als der finalen (formierenden) Seite der organischen Vorgänge gerecht.

Eine sehr wertvolle Erweiterung bilden auch die neuen Abbildungen (Tafeln), teils Autotypien, teils Farbendrucke, die zu den bisherigen hinzukamen.

Die inhaltliche Verbesserung des Buches bezieht sich darauf, daß die in den vorigen Auflagen etwas lose zusammenhängenden Kapitel nunmehr straffer konzentriert sind und einen klareren Aufbau und inneren Gedankenfortschritt repräsentieren.

Das Buch ist ein sehr empfehlenswerter zuverlässiger Führer durch die interessanten Probleme der modernen Biologie und ihrer naturphilosophischen Konsequenzen. Ludwig Baur.

III.

Analekten.

Zur Eucharistielehre der Didache. In seiner anerkennenden Besprechung der Schrift **Struckmanns** über „die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit" 1905 in Nr. 19 der **Theol. Revue** 1906, 581 ff. bestreitet **Berning**, im Gegensatz zu Struckmanns Ausführungen, daß Didache cap. 9 und 10 sich auf die Eucharistie beziehen. In kirchengeschichtlichen Übungen eben mit der Lektüre der

Didache beschäftigt, möchte ich einige Gegenbemerkungen machen.

1) Die Const. apost. könnten, sagt Berning, nicht als Beweis gelten, da sie doch nach Funk nicht vor dem 5. Jahrhundert entstanden seien. — Aber soviel beweisen sie doch sicher, daß ein Syrer ums Jahr 400 die ebenfalls in Syrien entstandene Didache in cap. 9 und 10 von der Eucharistie verstand, dabei freilich durch Erwähnung des Inhalts der Eucharistie (Const. Apost. VII, 25,4 ed. Funk I, 412: *ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν*) konkreter redete und eine Beziehung zur Einsetzung und zum Leiden Christi herstellte (vrgl. auch *καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον* und 26,4: *ἣν [ἐκκλησίαν] περιεποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι*). Auch sonst sind einige Änderungen bezeichnend: statt des derben *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* — das ich auf die Eucharistie als eigentliches Mahl, nicht wie Funk auf die Agape beziehe, von der in der Didache so wenig als in 1. Kor. 11, 20 ff. die Rede ist und die sich erst im zweiten Jahrhundert aus dem eucharistischen Mahle ausschied — das ehrfurchtsvollere *μετὰ τὴν μετάληψιν*; statt *τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν* dem Wandel der Zeit entsprechend: *ἐπιτρέπετε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν.* Ein Vergleich der Apost. Konst. mit der Didache illustriert die Entwicklung der Eucharistielehre sowohl als der kirchlichen Verfassung.

2) Berning vermißt jede Andeutung der Einsetzungsworte. Aber findet sich vielleicht eine solche Andeutung in cap. 14, wo zugestandenermaßen von der Eucharistie gesprochen wird? Das Zitat aus Malachias kann sicher nicht als solche gelten.

3) Selbst wenn unter *ἄμπελος Δαβίδ* (9,2) nicht das Blut Jesu, sondern, wie Berning glaubt, der in Jesus Christus geoffenbarte Logos zu verstehen sein sollte, so bleibt immer noch ein Hinweis auf den höheren Gehalt des eucharistischen Genusses darin, daß 10,3 nach der Erwähnung von Speise und Trank für alle Menschen gesagt ist: *ἡμῖν δὲ* (uns Christen aber) *ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.* Diese Abendmahlsgebete der Didache lehnen sich an jüdische Tischgebete an (Sabatier, La Didachè 1885 S. 99 ff.) und sind in der pseudo-athanasianischen

oder athanasianischen Schrift de virginitate (Migne, Pg. 28, 265) wieder zu Tischgebeten geworden, wobei aber die genannte Stelle durch die Änderung: δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, κύριε, ἵνα καὶ τὰς ἐπουρανίους τροφὰς ἡμῖν δωρήσῃ ihres eucharistischen Klanges beraubt wurde (Migne col. 268; von der Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit 1901, 345).

4) Die Frage Bernings, warum in cap. 14 noch einmal von der Eucharistie die Rede sei, läßt sich unschwer beantworten. Die Didache handelt in ihrem liturgischen Teil cap. 7 von der Taufe, cap. 8 vom Fasten und vom Gebet, und im Anschluß daran cap. 9 und 10 vom eucharistischen Gebet, in ihrem kirchenrechtlichen Teil aber cap. 14 von der Sonntagsfeier. Dort ist gesagt, wie, hier dagegen, wie oft und wann die Eucharistie gefeiert werden solle. Daß in cap. 14 „viel deutlicher" von der Eucharistie gesprochen sei, findet Berning, andere wieder nicht. Beidemal heißt es εὐχαριστήσατε; während aber cap. 14 nur das Brotbrechen genannt ist, wird cap. 9 vor dem κλάσμα auch der Becher erwähnt. In cap. 14 wird vorheriges Sündenbekenntnis verlangt, damit das Opfer rein sei, ebenso Versöhnung mit dem Gegner, damit das Opfer — das vom Herrn bei Malachias beanspruchte Opfer — nicht entweiht werde. Aber auch vor dem Gebete wird 4,14 Sündenbekenntnis in der Gemeindeversammlung gefordert, weil man nicht mit bösem Gewissen zum Gebete schreiten dürfe. An sich könnte also das Opfer auch in den eucharistischen Lob- und Dankgebeten liegen. Jedenfalls ist der Opferbegriff der christlichen Frühzeit entsprechend in der Didache noch sehr spirituell gefaßt (vrgl. jetzt die schöne Studie Wielands, Mensa und Confessio I. 1906).

5) Daß die Didache nicht mit klaren Worten sagt, was der Inhalt der eucharistischen Speise sei, ist zuzugeben, und man braucht sich dafür nicht mit Struckmann auf die Arkandisziplin zu berufen, da diese damals wohl noch nicht bestand. Der Inhalt ist aber in cap. 14 noch weniger angegeben, als in cap. 9 und 10, vrgl. das unter Nr. 3 Gesagte. Dazu kommt, daß die Mahnung in 9, 5, von der εὐχαριστία dürften nur die Getauften essen und trinken, mit der Begründung: „Gebet das Heilige nicht den Hunden"

(Matth. 7, 6) — den Inhalt der Speise und des Trankes als einen heiligen und darum nur den Vollchristen zukommenden bezeichnet.

Ceterum censeo: In cap. 9 und 10 der Didache ist von der Eucharistie die Rede.

Braunsberg. Hugo Koch.

Mensch und Tier vor Jahve eins? E. Heilborn wagt in seinem kulturhistorischen Essay „das Tier Jehovahs" (Berlin 1905) S. 39—43 unter der Berufung auf die hl. Schrift die Behauptung, in Gottes Augen seien Mensch und Tier eins. Denn, „wann immer Gott zürnt, wann immer er Strafen androht, sie werden stets mit Nachdruck als Menschen und Tieren gemeinsam geltend verkündet". In Wirklichkeit jedoch straft Jahve die Tiere, um die Menschen zu strafen. Das besagt klar Jer. 12, 4: Ob der Bosheit der Bewohner schwinden Tiere und Vögel dahin. Heilborn hatte wohl keine Ahnung, daß er, diese Stelle zitierend, seine These über den Haufen wirft. Ferner, Gott vertilgt mit dem Menschen zugleich die Tiere (Gen. 6, 7), weil letztere des ersteren wegen erschaffen worden sind (Gen. 1, 28). — Mit Emphase weist H. auf Jes. 34, 6 ff. hin, wo der Tag der Rache an Edom als ein großes Opferfest Jahves dargestellt wird. Dies sei kein leerer Vergleich. Das Tier werde synekdochisch gebraucht: „Das Tier steht da für Mensch und Tier". Wir bestreiten diese Auffassung auf Grund von V 12, der die Erklärung des Bildes bringt und lautet: Seine Edlen (der Adel Edoms) sind nicht mehr da; ja, nach einem König werden sie (der Rest des Volkes) rufen, doch alle seine Fürsten sind vernichtet[1]). Die Großen des Reiches Edom sind sonach im Vorausgehenden mit Re'emim[2]) verglichen, das gemeine Volk mit dem Kleinvieh. Derartige Ver-

1) Wir halten uns bei dieser Stelle an die Vulgata, weil Hieronymus hier sicherlich einen bessern Text, als es der masorethische ist, vor sich hatte.

2) „Die Keilschriftdenkmäler haben uns gelehrt, wer der rêmu ist: es ist der gewaltige, mit starken, gekrümmten Hörnern ausgerüstete, grimmig blickende Wildochs, ein Tier des Waldes und Gebirges, welches die Spitzen der höchsten Berge erklimmt, ein Tier von riesiger Körperkraft . . ." Fr. Delitzsch, zweiter Vortrag über Babel und Bibel. Stuttgart 1903, S. 9.

gleiche finden sich auch sonst in der Bibel z. B. Ps. 22, 13. Job 21, 10 soll deutlich die Ansicht wiederspiegeln: „Das Vieh des Menschen hat an seinen Taten Anteil .... Das Vieh des Sünders sündigt mit". „So sehr sind Mensch und Tier in Jahves Augen eins"! Hätte doch H. Jon. 3, 7 ff. angeführt! Aber freilich Ninive ist nicht Israel. — „Mitgeschlagen — miterhoben", spinnt H. seinen Beweis weiter. „Da Jehovah sein Volk segnet, breitet er zugleich die Arme schützend über dessen Vieh". Gewiß, aber der Viehreichtum ist die Belohnung des Himmels für die Beobachtung des göttlichen Gesetzes seitens der Kinder Jakobs! Deut. 7, 12 ff.; 28, 1 ff. — Schließlich stützt sich H. auf Pred. 3, 19. Wir entgegnen mit Zapletal: Kohelet glaubt an die Scheol. Damit ist aber ein Unterschied zwischen Mensch und Tier zugestanden, da bekanntlich im ganzen alten Testament nirgends gesagt wird, daß auch Tiere in die Scheol eingehen[1]). 3, 19 kann somit nicht den ganzen Menschen im Auge haben, sondern bloß auf dessen Leib sich beziehen, der ebenso wie der Tierleib (Gen. 2, 10) aus Erde geformt wurde: Staub bist du und zum Staub wirst du zurückkehren (Gen. 3, 19)[2]).

Vor Jahve sind Mensch und Tier keineswegs eins. Nicht die Tiere, den Menschen hat Gott nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen. Gen. 1, 26; vgl. 2, 7. Du (Jahve) hast den Menschen, jubelt infolgedessen der Psalmist, nur wenig unter Gott gestellt, mit Größe und Ehre ihn umgeben. Du hast ihn zum Herrscher bestellt über deiner Hände Werk, hast alles unter seine Füße gelegt, Schafe und Rinder insgesamt, dazu auch die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels und dazu die Fische des Meeres, was irgend die Pfade des Wassers durchzieht[3]). Darum die Mahnung: Werdet nicht wie Roß und Maultier, die nicht Verstand haben. Ps. 32, 9.

Hohenzell, Ober-Österreich. Dr. Karl Fruhstorfer.

---

1) Das Buch Kohelet. Freiburg (Schweiz) 1905, S. 77 und 83.

2) Vgl. Pred. 3, 20 b und Sir 40, 11. Der Sinn des von H. ebenfalls angezogenen V. 8 des genannten Kapitels 40 ist: Mensch und Tier unterliegen großer Mühsal.

3) Ps. 8, 6 ff. Vgl. Zenner-Wiesmann, die Psalmen. I. Münster i. W. 1906, S. 78.

I.

Abhandlungen.

1.

Der Papyrifund von Assuan.

Von Univ.-Prof. Dr. J. Döller in Wien.

Im Frühjahr 1904 wurden zu Assuan, dem alten Syene, in Oberägypten, an der nubischen Grenze, 10 Papyri in einer Holzbüchse aus dem Schutte zu Tage gefördert, die zu den bedeutendsten Funden zu rechnen sind, die man in den letzten Dezennien in Ägypten gemacht hat. Wie die Amarnabriefe (1887) nicht durch systematisch vorgenommene Ausgrabungen, so wurden auch diese 10 Papyri zufällig, gelegentlich eines Straßenbaues gefunden. Wie die Amarnatafeln aus dem Staatsarchiv des ägyptischen Königs Amenophis IV. (15. Jahrh.) stammen, so gehören diese Papyri dem Privatarchiv einer jüdischen Niederlassung zu Assuan aus der Zeit der persischen Könige Xerxes, Artaxerxes und Darius — und zwar der älteste dem J. 471, der jüngste 411 — an.

Sie sind in aramäischer Sprache abgefaßt, die aber vom biblisch Aramäischen (Jer. 10, 11; Dan. 2, 46—7, 28; Esr. 4, 8—6, 18; 7, 12—26) manche Abweichungen zeigt, so daß sie einen besonderen Dialekt zu diesem bildet. Die Papyri wurden teils auf der Festung Syene (= Assuan), teils auf der

Festung Jeb (= Nilinsel Elephantine) geschrieben. Ein Teil derselben ($3^1/_2$) wurde von Lady William Cecil, ein anderer ($5^1/_2$) von Robert Mond angekauft und dann dem Museum in Kairo überlassen, während der 10. Papyrus von der Bodleiana Library zu Oxford erworben wurde. Dank der Munifizenz des R. Mond liegen nun diese 10 Papyri, denen noch ein 11., 1903 von Cowley edierter Papyrus, als zur selben Zeit gehörig beigegeben wurde, in einem stattlichen Groß-Foliobande vor uns: Aramaic Papyri discovered at Assuan. Edited by H. A. Sayce with the assistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg and Seymour de Ricci. London 1906. 79 S. Text und 27 photolithogr. Tafeln. 21 M. Von Sayce stammt eine allgemeine Einleitung; Cowley verdanken wir die musterhafte Entzifferung und Übersetzung der Urkunden nebst einem philologisch-exegetisch-lexikalischen Apparat sowie einen Exkurs über die Sprache der Papyri; Spiegelberg bietet in einem Appendix eine Erklärung der in den Papyri vorkommenden ägyptischen Namen, während de Ricci in einem anderen Appendix eine Bibliographie der verschiedenen anderen ägyptisch-aramäischen Papyri gibt.

Schon aus Jeremias (44, 1. 15) wissen wir, daß zu seiner Zeit jüdische Ansiedler in Oberägypten (Pathros) waren. In den Papyri von Assuan wird für die Kolonisten bald die Bezeichnung „Juden", bald der Name „Aramäer" gebraucht. Einer der Schreiber namens Meozjah, Sohn des Nathan, gebraucht abwechselnd beide Benennungen (H u. J). Es erklärt sich dies leicht daraus, daß es sich um Juden handelt, die sich für gewöhnlich des Aramäischen bedienten, denen aber die hebräische Sprache noch sehr geläufig war.

Bei einzelnen Persönlichkeiten wird ein Zusammengehörigkeitsverhältnis zu anderen Personen und zwar im ganzen zu fünf,

von welchen vier (Warizath, Artabanu, Anthropadan, Haumadaba) Namen persischen und der fünfte (Iddin-nabu) babylonischen Ursprunges tragen, durch das Wort לרגל, wofür man jedoch auch לדגל lesen könnte, ausgedrückt. Gewöhnlich zieht man jetzt nach dem Vorgange Smends[1]) die letztere Leseart vor und übersetzt demgemäß: „gehörig zum Feldzeichen" (דגל) oder „von der Truppenabteilung des Warizath, Artabanu" u.s.w. M. Lidzbarski[2]) folgt der Leseart לרגל und erklärt das Wort mit: „im Gefolge des (Artabanu)" u.s.w. Man denkt dabei an eine jüdische Militärkolonie zu Syene und Jeb, die unter dem Kommando persischer Offiziere gestanden sei. Damit fände auch eine Notiz Herodots (II, 30) ihre Bestätigung, daß zu Elephantine Perser Wache standen. Wenn der Ausdruck לדגל wirklich die Zugehörigkeit zu einer Militärabteilung ausdrückt, so müßte man annehmen, daß die fünf angeführten Namen nicht die damaligen aktiven Befehlshaber bezeichnen, sondern die ständigen Benennungen militärischer Abteilungen nach ausgezeichneten Militärs sind, ähnlich wie auch wir in Österreich-Ungarn z. B. von einem Regiment Heß u. dergl. sprechen. Denn die Abteilung des Warizath wird im ersten Papyrus (A) vom J. 471 und im letzten (K) von 411 erwähnt. Anderen Falles müßte man annehmen, daß dieser Warizath durch volle 60 Jahre kommandiert habe oder daß in dieser Zeit zwei Befehlshaber mit dem Namen Warizath existiert haben, was wenig wahrscheinlich klingt. Weiters müßte man schließen, daß öfters Transferierungen von einer Abteilung in eine andere stattgefunden haben, da einige Personen auf verschiedenen Papyri verschiedenen Abteilungen zugezählt werden, so z. B. Maḥsejah, Sohn des

1) Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Straßburg 1907, (XX), 150.

2) Deutsche Literaturzeitung. Leipzig 1906, (XXVII), 3200 ff.

Jedonjah, auf den Papyri A, B, E, F, G der Truppe des Warizath, auf den Papyri C u. D dagegen der Abteilung des Haumadâta.

Ich möchte indes der Leseart רגל den Vorzug geben und dem entsprechend die Bezeichnung לרגל von einem Wohnungsverhältnis erklären, wie es ursprünglich auch Nöldeke [1]) getan hat. Denn es wäre doch auffallend, wenn es auf Paprus B von Dargman, einem Handwerker oder Sklaven (עביד) heißt, daß er zur Truppenabteilung des Artabanu gehört habe. Weniger Schwierigkeiten macht es, wenn man רגל (= Quartier) statt דגל liest. Sehr unwahrscheinlich ist die Vermutung Sayces, daß es sich bei der jüdischen Kolonie zu Assuan um Geldwechsler oder Geldausleiher gehandelt habe.

Die neu entdeckten Papyri haben sowohl für die semitische Sprachwissenschaft, als auch für die jüdische Religions-, Rechts- und Kulturgeschichte eine große Bedeutung. In der Schrift werden die litterae finales noch nicht strenge unterschieden: ך, ף ץ haben immer dieselbe Form, desgleichen ם. Das Nun hat die Finalform (ן); aber da ist bereits das Bestreben bemerkbar, den Vertikalstrich in der Mitte des Wortes umzubiegen. ר u. ד sind von einander kaum zu unterscheiden und — wenn nachlässig geschrieben — selbst von ו nicht. Einige Male sind auch נ und פ leicht mit einander zu verwechseln. Die einzelnen Worte sind in der Regel sorgfältig von einander getrennt, aber in einigen Fällen sind sie zusammengeschrieben z. B. ברלי wo das לי zweifelsohne als ein bloßes Suffix gleich dem י in ברי betrachtet wurde. ו als Konsonant wechselt mit פ u. ב, ע mit ק.

1) Die aramäischen Papyri von Assuan, Zeitschrift für Assyriologie 2c. 1907, 133.

Die Zahlen werden nach dem alten System geschrieben, nämlich die Einer werden durch senkrechte Striche, die in Gruppen zu je drei von rechts nach links getrennt sind, ausgedrückt, während die Zehner durch Querstriche bezeichnet werden, so z. B. (B 1): || ||| ||| — (= 18). Aber einmal wird neben dieser primitiven Bezeichnung der Zahl durch Striche bereits der Buchstabe ח (G 15: || ||| ||| ח) dazu verwendet.

Das Demonstrativpronomen hat fast immer den charakteristischen Buchstaben ז wie im Babylonischen, Hebräischen, Äthiopischen und nicht wie im biblisch Aramäischen ד. Ebenso lautet das Relativpronomen זי zum Unterschiede von די im biblisch Aramäischen. Es finden sich auch verschiedene Formen des Demonstrativpronomens: זנה, pl. אלה = dieser; זך, pl. אלך = jener. Beliebt ist die defektive Schreibweise, so z. B. ist die Pluralendung des Maskulinums immer ן statt ין oder es steht לבש (G 7. 10) für לבוש (F 4). Der Genetiv wird gewöhnlich durch זי (im biblisch Aramäischen durch די) sowie durch den status constructus ausgedrückt.

Vom Zeitworte möge bloß erwähnt werden, daß נתן, נפך, לקח als regelmäßige Verba behandelt werden. הלך verliert im Futurum sein ל z. B. תהך (G 25. 28). Das Objekt wird meistens nicht durch eine eigene Partikel bezeichnet; bloß in 4 Fällen steht ל (wie auch im biblisch Aramäischen). ית als nota accusativi kommt nicht vor. Einzelne Hebraismen, wie z. B. לאמר (J 4) erklären sich leicht daraus, daß die aramäisch redenden und schreibenden Juden nicht immer scharf zwischen dem Hebräischen und ihrer nunmehrigen Muttersprache unterschieden.

In religionsgeschichtlicher Hinsicht ist besonders bemerkenswert, daß die Juden zu Assuan sich nicht scheuten, den Gottesnamen יהוה als Jahu — (viermal findet sich יהו u. einmal יהה) — auszusprechen und nicht dafür

adonai sagten. Daß sie aber die Form יהוה vermieden und dafür יהו (יהה) sagten, ist auffallend. Als Grund hiefür vermutet Nöldeke religiöse Scheu. Sehr viele Personennamen — mehr als die Hälfte — sind mit Jah (aber nie mit Jahu) zusammengesetzt. Und zwar bildet die Silbe jah den Schluß des Namens — wie oft bei biblischen Namen —, nur einmal (L 13) steht sie an der Spitze: Jah-hadari. (= Jahwe ist mein Schmuck). Unter den mit Jahwe (Jah) zusammengesetzten Namen finden wir Formen wie: ʻAnanjah (= J. erbarmt sich), wobei ע für ח steht; ʻAzarjah und Hošajah (= J. ist Hilfe), Berechjah (= J. segnet), Ješaʻja (J. ist Heil), Malkjah (J. ist König), Mibṭaḥjah und Miphṭaḥjah (J. ist mein Vertrauen), Reʻujah (Freund J.s; vgl. Reʻuel im A. T.), Šemaʻjah (= J. hört), Urjah (= J. ist ein Feuer), Zekarjah (J. gedenkt), Ṣephanjah (= Schutz J.s). Neben jüdischen Namen finden wir auf diesen Urkunden auch persische: Satibarzanes (= Freude bewirkend), Ostanes, Haumadata, Anthropadan od. Antropharna (= Feuer bringend); assyrisch-babylonische: Manu-ki (verkürzt aus Mannu—ki—li=wer ist wie Gott? [= Michael]), Luḫi, Sin-kašid (= Sin erobert), Nebo-nathan (= Nebo [Nabu] hat gegeben), Nabu-kuduri (verkürzt aus Nabu-kudurri-uṣur [= Nebukadnezar] = Nabu verteidigt das Land), Nabu-šumiškun (= Nabu hat aufgerichtet den Namen), Nabu-tukulti (= N. ist mein Vertrauen); arabische: ʻOdnahar, Duma; aramäische: Hadad-nûri (= Hadad ist mein Licht), ʻAthar-ili (= ʻAthar ist meine Göttin); ägyptische: As-ḥor (= dem Horus zugehörig), Petisis (= Gabe der Isis), Peti-ḫnum (= Gabe des Ḫnum). Manche Namen, wie z. B. Ḥaršin, sind ganz unbekannten Ursprunges.

Auf Elephantine hatten die Juden ein eigenes Heiligtum ihres Gottes Jahu. Wenn man jedoch daraus folgern

will, daß die deuteronomische Reform bei den Juden, die wir hier kennen lernen, noch nicht durchgedrungen war, so ist darauf zu erwidern, daß man mit demselben Rechte sagen könnte: die deuteronomische Reform (nämlich von der Einheit der Kultusstätte) ist auch im 2. Jahrh. noch nicht durchgedrungen, da im J. 160 Onias IV. zu Leontopolis einen Tempel gegründet hat. Man wird vielmehr sagen müssen, daß um diese Zeit bei den Juden in Assuan die gesetzliche Vorschrift von der Einheit der Kultusstätte nicht mehr beobachtet wurde.

Die Juden von Assuan schworen bei Jahu. Nur in einem Falle wird uns berichtet, daß eine Jüdin (Mibṭaḥjah) bei Sati, der Göttin von Elephantine, geschworen hat (F 5), vielleicht deshalb, weil der Ägypter, dem der Eid geleistet wurde, einem solchen Eide ein größeres Vertrauen entgegen brachte. Aus diesem einzelnen Falle darf man indes kaum den Schluß ziehen, daß die Juden nahe daran waren, sich mit ihren Nachbarn zu verschmelzen. Allerdings lebten die Juden von Assuan nicht strenge abgeschlossen von den Heiden. Wir finden auf den Urkunden von Assuan Zeugen mit ausgesprochen persischen, ägyptischen und assyrisch-babylonischen Namen unterschrieben. Die Jüdin Mibṭaḥjah ehelicht in 2. Ehe einen Ägypter: As-ḥor, den Sohn des Teos (H 3). Auf Papyrus J 3 dagegen heißt der Mann Mibṭaḥjahs Nathan. Daß in beiden Fällen die gleiche Persönlichkeit gemeint sein müsse, ersehen wir daraus, daß H 3 Jedonjah und Maḥsejah Söhne As-ḥors von der Mibṭaḥjah, J 3 hingegen Söhne Nathans von derselben Mibṭaḥjah genannt werden. Sie wurden nach dem Großvater, bezw. Vater ihrer Mutter benannt. Wahrscheinlich ist As-ḥor nach seiner Vermählung zum Judentum übergetreten. Vielleicht ist auch Hošea Proselyte, da sein Vater Peti-ḥnum (d. i. Gabe des [Gottes]

Ḫnum) heißt. Wilcken[1]) stellt bei dieser Gelegenheit die Vermutung auf, daß die Juden über Assuan-Syene hinaus für ihren Glauben Propaganda gemacht und Proselyten gewonnen haben dürften. Er erinnert dabei an den äthiopischen Kämmerer der Königin Kandake (Apost. 8, 27 ff.). Es könnte aber auch sein, daß As-ḥor — wie Peti-ḫnum — von Haus aus ein Jude war, der nur, wie viele andere Juden in der späteren Zeit, einen zweiten, landesüblichen Namen (d. i. As-ḥor) angenommen hat. Man hat endlich noch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Ägypter As-ḥor aus Rücksicht auf die im Lande herrschenden Perser sich noch einen aramäischen Namen, etwa Nebo-nathan (vgl. F 11, 12), beigelegt hat. In Nathan ist höchst wahrscheinlich der Name eines Gottes: El, Nebo, Ramman ausgefallen.

Die jüdischen Frauen zu Assuan erfreuten sich einer größeren Selbständigkeit. So schließt die in den Urkunden oft genannte Mibṭaḥjah mit einem ägyptischen Baumeister namens Pi' über verschiedene Dinge einen Vertrag, der von 4 Zeugen unterschrieben wird (F).

Aus zwei Monumenten (C 8. 9 und G 23) geht hervor, daß nicht bloß der Mann, sondern auch die Frau die Ehe auflösen konnte und zwar in der „Versammlung". Es ist dies ganz etwas Neues im jüdischen Rechte! Neu ist auch, daß die Scheidung vor der „Versammlung", also öffentlich geschehen mußte. Bei den palästinensischen Juden wurde bloß die Ausstellung eines Scheidebriefes, der von zwei Zeugen unterfertigt sein mußte, verlangt. Nach dem altbabylonischen Rechte dagegen (codex Hammurabi § 142) wurde früher eine Untersuchung über Schuld oder Unschuld der Frau angestellt. Wurde die Frau als schuldig erkannt, so

1) Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Leipzig 1907, (IV), 228 ff.

hatte der Mann das Recht, sie zu entlassen, ohne ihr etwas auszuzahlen, oder sie als Sklavin zu behalten. Bei einer Scheidung ohne Verschulden der Frau mußte ihr neben anderer Schadloshaltung die Mitgift zurückgegeben werden. Auch nach dem altbabylonischen Rechte konnte bloß der Mann die Scheidung der Ehe verlangen, während die Frau im Falle ihrer Untadelhaftigkeit bloß die Aufhebung des ehelichen Zusammenlebens begehren konnte.[1])

Aus Papyrus G erfahren wir die Höhe des Mohar, im Assyrischen tirḫatu (Kaufpreis), den der Bräutigam dem Vater der Braut zahlte. Derselbe betrug in unserem Falle bloß 5 Sekel. Dieser geringe Kaufpreis erklärt sich daraus, daß es sich um die 2. Verheiratung der Mibṭaḥjah handelte, die das erste Mal vor 19 Jahren sich verheiratete (C), also jetzt nicht mehr in der Jugendblüte stand. Beim Eheabschluß sagte der neue Ehemann As-ḥor zu seinem Schwiegervater (G 3 ff.): „Ich kam in dein Haus, damit du mir deine Tochter Mibṭaḥjah zum Weibe gebest. Sie ist mein Weib und ich bin ihr Mann von diesem Tage an und für immer. Ich habe dir als Mohar (Kaufpreis) für deine Tochter Mibṭaḥjah gegeben 5 Sekel (Silber) königlicher Währung. Es ist von dir angenommen worden und dein Herz war damit zufrieden.“ Vielleicht haben wir hier eine Art stereotyper Formel, mit welcher die Ehen geschlossen wurden. As-ḥor bestätigt auch, was als Aussteuer seine Frau bekommen hat: 12 Sekel Silber, 3 verschiedene Kleidungsstücke, einen Spiegel, zwei Tassen und eine Schüssel aus Bronze, immer mit genauer Wertangabe. Der Ehevertag enthält auch nähere vermögensrechtliche Bestimmungen für den Fall der Auflösung der Ehe.

Für die Kulturgeschichte ist besonders interessant

---

1) Vgl. D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis. Wien 1903, 123 f.

die Notiz, daß man Sklaven einen Buchstaben (ein aramäisches Jod) auf der rechten Hand einritzte oder einbrannte (K 5 ff.).

Da die Papyri sehr genau datiert sind und zwar nach jüdischem und ägyptischen Datum und mit Angabe des betreffenden Regierungsjahres des persischen Herrschers, so sind sie auch für die Kenntnis des altjüdischen Kalenders sehr wichtig. Schürer [1]) hat sich bereits mit dieser Frage beschäftigt und ist vorläufig zu dem Ergebnis gekommen: die Papyri bestätigen die bisherige Vermutung, daß die Juden ihre Monate mit dem Sichtbarwerden des Neumondes begonnen haben; aber für die Einfügung des Schaltmonats bestand damals noch kein festes System.

Für die Numismatik verdienen vier Münzeinheiten, die in den Papyri genannt werden, Erwähnung: כבש, שקל, ד (oder ר), עשרתא. Man hat dabei nicht an geprägte Münzen, sondern an abgewogene Metallstücke zu denken. Öfters ist vom Abwägen des Geldes die Rede. Die erste Münzgattung liest Cowley כבש (Kebes), was „Lamm" bedeutet. Der Name erinnert uns an die Gestalt des Münzstückes in der Form eines Lammes. Bei dieser Gelegenheit könnte auf die im A. T. erwähnte (Gn. 33, 19; Jos. 24, 32; Job 42, 11) Kesiṭa Münze (קְשִׂיטָה eigentlich = „Dargewogenes" von der Wurzel קשט) erinnert werden, die nach der Tradition die Form eines Lammes gehabt haben soll, weshalb die alten Übersetzungen — wie LXX und Vulgata — sie mit „Lamm" übersetzen. Wenn die Lesung und Erklärung von כבש mit „Lamm" richtig ist, so hätten wir in den Papyri von Assuan einen neuen Beweisgrund gegen die Ansicht, die in der Lese-

1) Der jüdische Kalender nach den Papyri von Assuan, in „Theol. Literaturzeitung". Leipzig 1907, (XXXII), 65 ff.

art $\acute{\alpha}\mu\nu\tilde{\omega}\nu$ (Lämmer) bloß eine Textverderbnis für $\mu\nu\tilde{\omega}\nu$ (= Minen) sehen will.

M. Lidzbarski[1]) will indes nicht כבש, sondern כרש lesen und identifiziert den Karaš mit dem aus der Zeit Darius' I. bekannten persischen Karaša. Ein Kebes gibt nach Cowley 10 Sekel oder = עשרתא. Kebes war vielleicht eine neue Einführung und mußte so durch עשרתא (= 10 [Sekel] Stück) erklärt werden. Als 3. Münze wird das Hallur, das dem assyrischen ḫalluru, entspricht, erwähnt. Es ist dies die kleinste Münze, nach Cowley der 40. Teil eines Sekels. Endlich findet sich die Münzbezeichnung ד (oder ר). Vielleicht ist ד eine Abkürzung für Drachme (דרכמון Esr. 2, 69; Neh. 7, 70). Nach Cowley wäre 1 Sekel = 4 d (r). Bei dieser Gleichsetzung fände allerdings ר als Abbreviatur für רבע (= 4. Teil) seine gute Erklärung.

Mag auch manche Lesung und manche daran geknüpfte Erklärung noch strittig oder direkt unrichtig sein, das eine steht fest, daß die Papyri von Assuan ein weites und interessantes Feld wissenschaftlicher Forschung bilden und in mancher Hinsicht uns völlig neue Kenntnisse vermitteln.

2.

Der Sprachgebrauch des Markusevangeliums und der „Markusapokalypse".

Von Prof. Dr. J. Rohr in Straßburg.

Die Engländer bezeichnen die Abfassung von Wörterbü-

1) Deutsche Literaturzeitung. Leipzig 1906, (XXVII), 3210 ff.

chern als dull work, als eine langweilige Arbeit. Aber eine unumgänglich notwendige und für die Wissenschaft ungemein fruchtreiche Arbeit bleibt sie doch. Ähnlich ist es mit der Untersuchung des Sprachgebrauchs eines Schriftstellers. Es ist ein ermüdendes Unternehmen, ein Buch nach Vokativen, Imperativen und Aoristen, nach εἰ, μέντοι und οὐδέποτε zu durchstöbern, und doch gibt es Fälle, wo es sich nun einmal nicht umgehen läßt und die Entscheidung über Identität oder Abhängigkeit zweier oder mehrerer Autoren dadurch bedingt ist. Auch in der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses des Markusevangeliums und des als Markusapokalypse bezeichneten Teils des letzten Buchs im N. T. hat die Stilvergleichung ein gewichtiges Wort mitzureden. Dasselbe fällt um so mehr in die Wagschale, als der „Entdecker" der „Markusapokalypse"[1]) beim historischen Beweis für seine Hypothese absieht von einem Eingehen auf die Äußerungen der Väter über den Urheber der Apok.

Die Stilvergleichung selber ist insofern wesentlich erleichtert, als Bousset[2]) den Sprachgebrauch der Apok. in seinem Kommentar bereits festgestellt hat. Es handelt sich also nur noch darum, nach den von ihm festgehaltenen Gesichtspunkten das zweite Evangelium zu durchforschen und den beiderseitigen Befund zu vergleichen. Bei der Arbeit selber fühlt man sich dann doch auch wieder reich entschädigt. Denn das Resultat ist ein so klares und das Material ein so reiches, daß für die

1) D. Völter, die Offenbarung Johannis neu untersucht und erläutert. Straßburg 1904 S. 3—56 und dazu meine Ausführungen Th. Q. 1906. S. 498 ff.

2) Die Offenbarung Johannis, neu bearbeitet. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht 1896 S. 183 ff. (kritisch-exegetischer Koment. üb. d. N. T. begr. v. H. A. W. Meyer 16. Abt. 5. Aufl.) Die Arbeit war in der Hauptsache fertig, als mir die 6. Aufl. zuging. Dieselbe konnte nur noch ergänzungsweise benützt werden.

Lösung der obschwebenden Frage wirklich etwas gewonnen ist.

In der Gliederung des Stoffs halte ich mich der Hauptsache nach an die von Bousset a. a. O. aufgestellten Kategorien.

I. Sprachliche Härten.

In der Apok. sind solche über das ganze Buch zerstreut. Auch in Völters „Markusapok." (cp. 4—9, jedoch mit Ausscheidung von 5, 8. 10. 11—14. 7, 9—17., dazu 11, 14—18. 14, 1—3. 6. 7. 18, 1—19, 4. 19, 5—10) fehlen sie nicht. Vor allem sind „irreguläre Konstruktionen" zu nennen, so die Wiederaufnahme eines Nomen durch ein Pronomen im selben Satz: 6, 4 *τῷ καθημένῳ ἐδόθη αὐτῷ*, oder die des Demonstrativpronomens im Relativsatz: *ἔκραξεν τοῖς ἀγγέλοις, οἷς ἐδόθη αὐτοῖς* 7, 2, oder Uebergänge vom Nominativ zum Akkusativ: 4, 4 (*καὶ ἰδοὺ*) . . *κυκλόθεν τοῦ θρόνου θρόνοι εἴκοσι τέσσαρες, καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους* ꝛc.; oder vom Dativ in den Nominativ, wie 9, 14: *τῷ ἀγγέλῳ ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα*. Auch der Wechsel zwischen Genitiv und Akkusativ bei *ἐπί* in ein und demselben Satz verdient Beachtung. Ebenso finden sich Übergänge vom Singular in den Plural, vgl. 8, 9 *τὸ τρίτον τῶν κτημάτων* . . *τὰ ἔχοντα*, namentlich aber eine Menge von constructiones ad sensum z. B. 9, 13 *φωνὴν λέγοντα* (vgl. Bousset a. a. O. S. 183 ff.).

Für die gröbsten dieser Anomalien sucht man im Mk.-evangelium vergebens nach Parallelen[1]). Man könnte allenfalls an den Wechsel zwischen Akk. und Nominat. erinnern in 8, 28: *οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἡλείαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν*. Allein hier ist derselbe vermittelt durch *ὅτι* vor *εἷς*, das einen eige-

1) Eine solche läge vor, wenn 5, 5 zu lesen wäre *διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας* und sie ließe sich etwa mit Apok. 9, 13 vergleichen *φωνήν λέγοντα*. Allein besser nimmt man: *διαπαντός* als Adverb und dann bleibt noch der Genetiv der Zeit (vgl. solche 3, 18. 35.) *νυκτὸς καὶ ἡμέρας*

nen Satz andeutet und durch εἶ leicht zu einem solchen zu ergänzen ist. Ähnlich, wenn auch nicht ganz so leicht hebt sich der Übergang in 4, 28: .. ἡ γῆ καρποφορεῖ πρῶτον χόρτον, εἶτεν στάχυν, εἶτεν πλήρης σῖτος ἐν τῷ στάχυϊ.

Leichter ist die nach unsern Begriffen überflüssige Verwendung von αὐτός zu belegen, so Mk. 1, 7: οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τῶν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. Ähnlich 9, 9 καταβαινόντων αὐτῶν ... διεστείλατο αὐτοῖς oder 10, 17: ἐκπορευμένου αὐτοῦ ... εἷς γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν; ebenso 11, 27 .. περιπατοῦντος αὐτοῦ ἔρχονται πρὸς αὐτόν; ähnlich 1, 43 ἐμβριμησάμενος αὐτῷ .. ἐξέβαλεν αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ, oder 7, 25 γυνή, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον; ebenso 5, 18 ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθείς. Sichtlich sind hier die Wiederholungen durch den Wechsel des Kasus bedingt. Dagegen wird man vergebens suchen nach Härten wie Apok. 1, 4 ἀπὸ ὁ ὢν ... καὶ ἀπὸ I. Χρ. ὁ μάρτυς 2c. und 1, 7 ist das einzige Beispiel seiner Art, während die Apok. deren viele bietet.

Sehr häufig findet sich die constructio ad sensum, so das Prädikat im Plural bei einem Neutrum im Plural als Subjekt vgl. 3, 11 τὰ πνεύματα ... ἐθεώρουν, oder beim selben Wort als Subjekt ὑπακούουσιν 1, 27, ebenso 7, 28: τὰ κυνάρια .. ἐσθίουσιν und das Zitat 14, 27 τὰ πρόβατα διασκορπεσθήσονται und 13, 12 ἐπαναστήσονται τέκνα. Dagegen steht sofort wieder der Singular 4, 4 τὰ πετεινὰ .. κατέφαγεν, und Singular und Plural neben einander beim selben Subjekt 5, 10 ff. παρεκάλει αὐτόν, ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ .. καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες ... καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα .. εἰςῆλθον .. καὶ ὥρμισεν ἡ ἀγέλη ... ὡς δισχίλιοι καὶ ἐπνίγοντο.

Eine andere Art constructio ad sensum liegt vor 6, 28

καί τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν (sc. *τὴν κεφαλὴν*) *τῇ μητρὶ αὐτῆς*; ähnlich 9, 20 *ἰδὼν αὐτοῦ τὸ πνεῦμα .. συνεσπάραξεν*; ebenso *ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα* 13, 14; *ἰδὼν τὸ πνεῦμα* 9, 20; *τὸ πνεῦμα κράξας* 9, 25. In den letzten Fällen ist das natürliche Geschlecht des Subjektsneutrums zur Geltung gekommen. Wieder eine andere Art ist repräsentiert durch die Nebeneinanderstellung eines Kollektivbegriffs im Singular und des Prädikats oder Attributs im Plural z. B. 9, 15 *ὁ ὄχλος ἰδόντες*; *πλῆθος πολύ, ἀκούοντες* 3, 8; *ὁ ὄχλος .. ἦσαν* 4, 1; *ἡ ἀγέλη .. ἐπνίγοντο* 5, 13; *πολλοῦ ὄχλου .. μὴ ἐχοντων, τί φάγωσιν* 8, 1; *ὁ ὄχλος ἰδόντες* 9, 15 u. a. m.

Das Resultat der Untersuchung ist also das, daß die gröbsten Unregelmäßigkeiten der Apok. bei Mk. vermieden sind. Die übrigen treten teilweise seltener auf, als in der Apok., sind vielfach Hebraismen und deshalb auch in andern hebraisierenden Schriften zu finden, was hier nicht näher zu untersuchen ist, oder sind, wie die constructio ad sensum, derart, daß sie nicht als Charakteristikum des Mk. und der Apok. allein angesehen werden können.

II. Der Wechsel der Vokale.

Ein solcher findet sich bei *τέσσαρες* bezw. *τεσσαράκοντα*. Apok. 7, 4 u. a. Stellen weisen *τεσσερακοντα* auf, während Mk. 2, 3 und 13, 27 beidemale *τεσσάρων* schreibt. Dagegen kann aus Mk. angeführt werden 1, 42 *ἐκαθερίσθη*. Für den Übergang von *ει* in *ι* (wie Apok. *πορνία, πονηρία, πτωχία, ἱστήκεισαν*) finden sich bei Mk. keine Analogien (vgl. 7, 22: *πορνεῖαι, μοιχεῖαι*). Wohl aber ist 1, 16. 17 *ι* durch *ε* ersetzt in *ἁλεεῖς*. Die Form *ἄρσην* statt *ἄρρην* kehrt bei den Synoptikern insgesamt zu gleichmäßig wieder (Mt. 19, 4. Mk. 10, 6. L. 2, 23), als daß sie der Hypothese Völters zur Stütze dienen könnte, und die beiden Stellen, die dieselbe in der Apok.

aufweisen (12, 5. 13), gehören ohnehin nicht der Mkapok. an. Letzteres gilt von der Verdoppelung des ν in ἔννατος Apok. 21, 20 — dieselbe findet sich übrigens in den neuern Textausgaben nicht mehr und mit Recht. Mk. 15, 33. 34 fehlt sie ohnehin. Zur Verdopplung in ἀποκτέννω (Apok. 6, 11) findet sich eine Parallele bei Mk. 12, 5 (ἀποκτέννοντες). Aber schon 12, 7 steht wieder ἀποκτείνωμεν und so an allen andern Stellen. Zudem hat schon Bousset (S. 187) bei den andern Synoptikern dieselbe Erscheinung nachgewiesen.

Die Apostrophierung von ἀλλά vor Vokalen, für deren durchgängige Berechtigung in der Apok. Bousset eintritt S. 187, hat ihre Analogien Mk. 2, 17. 4, 22. 6, 52. 7, 19. 25. 10, 27. 40. 43. 12, 14. 25. 13, 7. 11. Dagegen steht das volle ἀλλά 1, 44. 45. 2, 17. 3, 29. 6, 9. 11, 32. 13, 24, also doch ziemlich oft, und 2, 17 dicht neben einem apostrophierten. Dagegen ist ἐπί vor Vokalen in der erdrückenden Mehrzahl der Fälle apostrophiert. Nur 2, 21. 26. 16, 18 trifft dies nicht zu.

III. Deklination.

Jonische η-Formen, wie sie in der Apok. bei μάχαιρα, σπεῖρα ꝛc. auftreten (μαχαίρης, σπείρης), fehlen bei Mk., ebenso eine Analogie zum Plural βάθεα von βάθος ꝛc.

IV. Verbum und Konjugation.

Die Apok. hat allein im ganzen N. T. die aktiven Formen von εὐαγγελίζω (10, 7 und 14, 6, mit letzterer Stelle also auch in der Mk.apok.). Ferner führt Bousset (S. 188) an: die seltenen Formen ἐθαυμάσθη (13, 3), θαυμασθήσονται (17, 8) und ἐμνήσθην passivisch (16, 19). Mk. hat das Wort εὐαγγελίζειν überhaupt nie, weder im Aktivum noch im Passivum, trotzdem es sich bei Mt. und bei Lk. (hier sogar sehr oft) findet. Die Passiva ἐθαυμάσθη ꝛc. sind von den neuern Textkritikern mit Recht eliminiert. Damit fällt ein Unterschied gegenüber Mk. und ein Hindernis für die Identifizierung des

beiderseitigen Autors. Dagegen erhebt sich sofort beim selben Wort ein anderes: bei Mk. steht θαυμάζειν 5, 20. 15, 5 absolut, 6, 6 mit διά, 12, 17 mit ἐπί und 15, 44 mit εἰ; die Apok. kennt nur den absoluten Gebrauch (13, 3. 17, 6. 7. 8). Andre Unterschiede sind: die Verba αἰνεῖν (Apok. 19, 5), κρύπτειν 6, 15, εὐαγγελίζειν (ebda 10, 7 und 14, 6), μιγνύναι 8, 7, πλουτεῖν 3, 17. 18. 18, 3. 15. 19, κατοικεῖν 2, 13 3, 10. 6, 10. 8, 13. 11, 10. 13, 8. 12. 14. 17, 2. 8); εὐφραίνεσθαι (11, 10. 12, 12. 18, 20) finden sich bei Mk. nie. Umgekehrt fehlt in der Apok. überhaupt oder doch wenigstens in der Mk.apok. βλασφημεῖν (bei Mk. 2, 7. 3, 28. 29. 15, 29); ebenso μοιχᾶσθαι (Mk. 10, 11. 12), βαπτίζειν (Mk. 1, 5. 9), εὐδοκεῖν (Mk. 1, 11), περιπατεῖν von der sittlichen Haltung Mk. 7, 5, στίλβειν Mk. 9, 3, ἀποκαθιστάνειν 9, 12, ῥήσσειν, ἀφρίζειν und τρίζειν Mk. 9, 18, κατακυριεύειν und κατεξουσιάζειν 10, 42, κολοβοῦν 13, 20, ἰσχύειν 2, 17. 5, 4. 9, 18; χρείαν ἔχειν 2, 17. 25. 11, 3. 14, 63, ἀναμιμνήσκεσθαι 11, 21. 14, 72. ἐνδιδύσκειν 15, 17. ἅπτεσθαι (12 mal), ὁρκίζειν 5, 7. ὀπίσω τινὸς ἀκολουθεῖν vom geistigen Anschluß 8, 34, δοκεῖν = meinen 6, 49; ἐπιτιμᾶν (Mk. 3, 12. 4, 39. 8, 32. 33. 9, 25. 10, 13. 48); ἐκπλήττεσθαι (Mk. 1, 22. 6, 2. 7, 37. 10, 26. 11, 18). συνάγειν (Mk. 4, 1. 5, 21. 6, 30. 7, 1), ἐπισυνάγειν (Mk. 1, 33. 13, 27); σκανδαλίζειν (Mk. 4, 17. 6, 3. 9, 42. 43. 45. 47. 14, 27. 29), συζητεῖν (Mk. 1, 27. 8, 11. 9, 10. 14. 16. 12, 28); ἀμφιβάλλειν (Mk. 1, 16); περιάγειν (Mk. 6, 6); θέλειν in einer Konstruktion wie τί σοι θέλεις ποιήσω 10, 51, ähnlich 15, 9; εὖ ποιεῖν τινι 14, 7; φαίνεταί τινι beschließen, meinen 14, 64; σπλαγχνίζεσθαι (Mk. 1, 41. 6, 34. 8, 2. 9, 22), βλέπειν in der Bedeutung: sich in acht nehmen (Mk. 8, 15. 12, 38. 13, 5. 9. 33); γιγνώσκειν ἀπό τινος von jemand erfahren 15, 45, προάγειν (5 mal) = vorangehen, führen; ἔχειν = erfassen, von Stimmungen (εἶχεν .. αὐτὰς τρόμος) 16, 8,

καλῶς ἔχειν 1, 34; γίνεσθαι εἰς = zu etwas werden 12, 10; ἀφιέναι in der Bedeutung: gewähren lassen, dulden, zugeben (Mk. 1, 34. 5, 19. 37. 7, 12. 27. 10, 14. 11, 16. 14, 6. 15, 36); dto. ἐμβριμᾶσθαι (Mk. 1, 43. 14, 5); ἐπιγιγνώσκειν (Mk. 5, 30), ἅπτεσθαι (Mk. 5, 30); ἐντρέπειν (Mk. 12, 6), dto. ἀποτάττειν (Mk. 6, 46), ἔχειν τινά, ὅτι = von jemand die Ansicht haben, daß 11, 32; μέλει μοι περί 12, 14, εἰς τὸ χεῖρον ἐλθεῖν Mk. 5, 26. Dabei ist außerdem die Wahrnehmung zu machen, daß das Fehlen der Verba εὐδοκεῖν, εὐφραίνεσθαι, ἐπισυνάγειν, μοιχᾶσθαι, ἐπιτιμᾶν, ἐκπλήττειν, συζητεῖν, ἐπιγιγνώσκειν, εὐαγγελίζεσθαι, ἐντρέπειν, περιάγειν der Apok. und dem Johannesevangelium gemeinsam ist. Also auf der einen Seite ein Fehlen gewisser Eigentümlichkeiten des Mk. in der Apok. überhaupt, oder wenigstens in der Mkapok.; auf der andern Seite ein Fehlen mancher von diesen Eigentümlichkeiten auch im Johannesevangelium. Daraus ergibt sich ohne weiteres die Folgerung: also können Mk. und Mkapok. nicht wohl vom selben Verfasser sein, wohl aber die Mkapok. und das Johannesevangelium.

Zum Kapitel „Konjugation" ergeben sich folgende Wahrnehmungen.

Ungewöhnliche II. Aoristformen auf α finden sich Apok. 6, 16 u. a. a. O. und haben ihre Analogie bei Mk. vgl. εἶπα Mk. 9, 18. εἴπατε 11, 3. 14, 14. 16, 7. εἶπαν 8, 6. 28. 10, 4. 37. 11, 6. 12, 7. 6. εἰπόν 13, 4. εἶχαν. 8, 7. εἶδαν 6, 50. εἴδαμεν 2, 12. ἐλθάτω 13, 15. εἰσελθάτω 13, 16. ἐξήλθατε 14, 48. ἦλθαν 6, 29. ἀπέβαλαν 14, 46. ἀνέπεσαν 6, 40. Dieselben sind aber kein Sondergut des Mk. oder der Mkapok., sondern finden sich auch z. B. Joh. 1, 39; ἦλθαν und εἶπαν (dto εἶπαν 2, 20 und 19, 24); εἴχοσαν 15, 22; ἦλθαν 11, 38 4, 27; ἀπῆλθαν καὶ ἔπεσαν 18, 6. rc.; ἀνέπεσαν 6, 10. Somit kann die Mkapok. ebensogut von Joh. sein.

Unter der Rubrik „Augment“ betont Bousset, daß die Apok. allem nach die Formen ἐδύνατο, ἔμελλεν und ἀνεωγμένος vor ἠδύνατο 2c., also das einfache Augment bevorzuge. Dagegen steht Mk. 4, 33. 9, 28. 14, 5 ἠδύνατο neben ἐδύνατο 5, 3. 6, 5. Bei ἐθέλω steht in allen Fällen doppeltes Augment (3, 13. 6, 19. 26. 48. 7, 24. 9, 13. 30), während an der einzigen Stelle wo ἀνοίγνυμι gebraucht wird (7, 35), ἠνοίγησαν steht.

Da von den 10 bei Bousset aufgeführten ungewöhnlichen Perfektbildungen der 3. Pers. Plur. auf αν drei auf die Apok., aber auch zwei auf des Johev. kommen, so ist der Punkt für den Streit um die Mkapok. irrelevant.

Die Verba βαστάζω, ἐρέω, ἁρπάζω finden sich bei Mk. nicht in den Formen, bei denen die von Bousset S. 189 genannten Varianten möglich sind.

Den Aoristen εὗρες, εὑρέθη 2c. Apok. 2, 2. 5, 4. 12, 8 u. a. O. entsprechen bei Mk. die Formen εὐδόκησα 1, 11, εὐκαίρουν 6, 31, εὐλόγησεν 6, 41, κατευλόγει 10, 16, εὗρεν 7, 30. 14, 40, εὗρον 14, 16. Dagegen ist ηὕρισκον Mk. 14, 55 ohne Parallele in der Apok.; ebenso προσηύχετο Mk. 14, 35. Zu den unregelmäßigen Perfekta κεκοπίακες 2, 3, ἀφῆκες 2, 4, πέπτωκες 2, 5 in der Apok. liegen Analogien vor Joh. 8, 57 und 17, 7 f. (Bousset S. 189). Solche bei Mk. würden also bedeutungslos sein für die Mkapok.

V. Gebrauch der Kasus.

Die Konstruktion von ἀκούειν mit Genitiv der Person und Akkusativ der Sache ist in der Apok. wie bei Mk. dieselbe. Dem ungewöhnlichen, aber in der Apok. nicht seltenen φωνῆς neben φωνήν entspricht bei Mk. wenigstens der einzige Genitiv τῆς βλασφημίας 14, 64. Mit φωνήν ist ἀκούειν bei Mk. überhaupt nicht verbunden, und selbst wenn dies der Fall wäre, so wäre es noch keine Instanz für eine Mkapok., denn

der Sprachgebrauch im Johannesevangelium ist genau wie in der Apok. (Bousset S. 190). *Προσκυνεῖν* steht bei Mk. in den beiden vorkommenden Fällen (5, 6. 15, 19) mit dem Dativ der Person; in der Apok. dagegen ausnahmsweise auch einmal mit dem Akkusativ (13, 8 und also wohl auch 9, 20) — genau wie im Johannesevangelium (4, 23. 24). *Αἰνεῖν*, das in der Apok. den Dativ regiert, kommt bei Mk. nie vor, ebensowenig *εὐαγγελίζειν*. *Διδάσκειν*, das Apok. 2, 14 und 2, 20 ohne direkt abhängiges Nomen steht, also allerdings nicht in der Mkapok., hat bei Mk. nicht immer den Akkusativ (1, 22. 2, 13. 4, 2. 6, 34. 8, 31. 10, 1). *Περιβάλλεσθαι* wechselt bei Mk. nicht zwischen Akk. und *ἐν* wie in der Apok., sondern hat 14, 51 und 16, 5 beidemale den Akk. Nur der Gebrauch bei *ἐνδύεσθαι* und den Synonymen (mit Akk.) ist bei Mk. 1, 6. 6, 9. 15, 17 derselbe wie in der Apok.

Der Akkusat. temporalis in der Apok. gehört nicht den Kapiteln an, aus denen sich die Mkapok. zusammensetzt; die Parallelen Mk. 1, 13 *ἡμέρας τεσσαράκοντα*, 4, 27 *νύκτα καὶ ἡμέραν*, *μεσονύκτιον* 13, 35 sind also für diesen Fall von keiner Bedeutung, und selbst wenn sich Anklänge in der Mkapok. fänden, so wäre damit noch nicht Mk. als ihr Verfasser erwiesen, denn Mt. 4, 2. 12, 40. 15, 32. 20, 6. Lk. 1, 75. 2, 37. 4, 2 und namentlich Joh. 1, 39. 2, 12. 4, 40 zeigen, daß der Akk. der Zeit damals sehr gebräuchlich war.

Der Dativ instrumenti ist bei Mk. noch seltener, (vgl. 1, 26. 5, 7. 15, 34. *φωνῇ μεγάλῃ*, 1, 8 *ὕδατι*, *πνεύματι ἁγίῳ*) als in der Apok.; hat aber wiederum seine Parallelerscheinungen bei Johannes (und auch bei Mt.) Dagegen ist bei Mk. in scharfem Gegensatz zur Apok. der Vokativ die Regel, der Nominativ in Fällen, wo wir den Vokativ erwarten würden, die Ausnahme vgl. *Ἰησοῦ Ναζαρηνέ* 1, 24; *Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ* 5, 7; *κύριε* 7, 28; *ὦ γενεὰ ἄπιστος* 9, 19; *διδάσκαλε* 4, 38.

9, 17. 38. 10, 20. 35. 12, 14. 19. 32. 13, 1. 10, 17 *διδάσκαλε ἀγαθέ; υἱὲ Δαυεὶδ Ἰησοῦ* 10, 48 dto; *βασιλεῦ* 15, 18. Daneben findet sich der Nominativ *τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον* 5, 8; *θυγατήρ* 5, 34; *τὸ κοράσιον* 5, 41; *τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα* 9, 25 *ἀββὰ ὁ πατήρ* 14, 36; *οὐὰ ὁ καταλύων* 15, 29; *ὁ θεός μου, ὁ θεός μου* 15, 34. Also sechzehn Vokativen stehen sieben Nominative gegenüber. Man kann somit von Mk. durchaus nicht sagen, was Bousset von der Apok. konstatiert: „der Gebrauch des Vokativs ist in der Apokalypse fast ganz verloren gegangen, dafür der Nominativ mit Artikel" (S. 191).

VI. Singular und Plural.

Für die Apok. stellt Bouss. die Regel auf: „Folgen auf ein Verbum mehrere Subjekte, so steht dies im Singular . . . steht dieses aber hinter jenem (sic!), so steht es im Plural" (S. 191). Es ist dies nichts andres, als der gewöhnliche Sprachgebrauch, und die Übereinstimmung zwischen Mk. und der Apok. beweist deshalb noch keine Verwandtschaft des Ursprungs. Als Beleg für beide Fälle mag dienen Mk. 1, 5 *καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο.* An diese Regel hält sich Mk. auch, wo die Eigenart der Subjektsbegriffe den Singular erlaubt hätte vgl. 10, 37: *δὸς ἡμῖν, ἵνα εἷς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν.* Es wäre ebensogut *καθίσῃ* denkbar. Der Wechsel zwischen Singular und Plural bei *ἕκαστος* fehlt bei Mk. Er gebraucht, im Gegensatz zur Apok., das Wort nur 13, 34 und dort mit Singular. Daß bei Neutra im Plural und bei Kollektivbegriffen oft auch das Verbum im Plural steht, ist bereits hervorgehoben. Dagegen läßt sich der Plural des Prädikats nicht nachweisen, in Fällen wo das Subjektsneutrum (im Plural) an sich keine constructio ad sensum erwarten ließe, vgl. Apok. *τὰ λιπαρὰ ἀπώλοντο* und a. m.

VII. Gebrauch des Pronomens.

Die Apok. gebraucht in einer Reihe von Fällen *αὐτός* „zum Zwecke der scharfen und bestimmten Hervorhebung" z. B. 14, 10 *εἴ τις προςκυνεῖ τὸ θηρίον . . . καὶ λαμβάνει χάραγμα . . . καὶ αὐτὸς πίεται ἐκ τοῦ οἴνου* ꝛc. Nur findet sich keiner derselben in der Mkapok. Bei Mk. kann man höchstens 3, 13 und 14, 44 als Parallele anführen, aber eben nicht als Parallele zur Makapok. Dagegen kennt die Apok. die bei Mk. öfter nachzuweisende energische Wiederaufnahme eines vorausgegangenen Begriffs durch *οὗτος* z. B. 3, 35 *ὃς γὰρ ἂν ποιήσῃ . . οὗτος ἀδελφός μου* und 6, 16 *ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα . . οὗτος ἠγέρθη* 13, 13 *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.*

Die volle Form des Reflexivpronomens ist in der Apok. sehr selten (Bousset S. 192). Doch findet es sich im ganzen siebenmal, davon in der Mkapok. zweimal. Bei Mk. dagegen steht es 23 mal und zwar in sämtlichen Kapiteln mit Ausnahme des ersten und siebenten; also ein sehr großer Unterschied. Immerhin kann zugegeben werden, daß man es nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch noch ungleich öfter erwarten würde, auch bei Mk. Aber der große Unterschied zwischen Mk. und der Mkapok. bleibt. Und einen weiteren bedingt dasselbe Wort.

Bei Mk. steht es wiederholt für die zweite Person Pluralis (vgl. 14, 7 : *πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν*; ähnlich 13, 9 für *ὑμᾶς αὐτούς* : *βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς*; ebenso 9, 50: *ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα.* Die Apok. hat hiezu keine Parallele.

Die Attraktion des Relativpronomens ist in der Apok. nur 18, 6 nachzuweisen (*ἐν τῷ ποτηρίῳ, ᾧ ἐκέρασεν*), bei Mk. öfter, vgl. 4, 24 *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε* 7, 13: *ἀκυροῦντι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν, ᾗ παρεδώκατε*; 10, 40: *οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται.* — Die umge-

kehrte Art der Attraktion findet sich Mk. 6, 16: ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη; ebenso 12, 10 λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη ꝛc. Dazu hat die Apok. nur eine Parallele 17, 8: θαυμάσονται οἱ κατοικοῦντες.. ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα.. βλεπόντων τὸ θήριον.

Zur Erörterung der Frage über die Rektion des Geschlechts des Relativums nach dem regierenden Wort (vgl. Apok. 5, 6 ἔχων κέρατα ἑπτὰ καί ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ, οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα) gibt Mk. keinen Anlaß, da er im Gegensatz zur Apok. keinen Relativsatz mit Prädikatsnomen hat. Der Fall liegt in den nachfolgenden Beispielen anders: Mk. 15, 16: ἔσω τῆς αὐλῆς ὅ ἐστιν πραιτώριον und 15, 22: ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον κρανίου τόπος.

Der Gebrauch von τις, τινες findet sich in der Apok. nach Bousset (S. 192) nur in den Wendungen εἴ τις, ἐάν τις. Sonst fehlt τις entweder ganz, oder es tritt εἷς dafür ein. Derselbe Gebrauch findet sich auch bei Mk. z. B. 5, 22 εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων oder 12, 28 εἷς τῶν γραμματέων (ähnlich 6, 15. 8, 38. u. a. O). Ebenso steht τις τι τινες neben εἰ und ἐάν z. B. Mk. 8, 23. 34; 9, 22. 35; 11, 3. 25; 12, 19; 13, 21. Aber ungleich öfter steht τις ꝛc. in anderer Verbindung: 2, 6 ἦσαν δέ τινες τῶν γραμματέων. 4, 22 οὐ γάρ ἐστίν τι κρυπτόν (hier wird τι allerdings angefochten), 7, 1 οἱ Φαρισαῖοι καί τινες τῶν γραμματέων, 7, 2 καὶ ἰδόντες τινὰς τῶν μαθητῶν, 8, 3 καί τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν ἥκασιν; ähnlich 8, 4; 9, 1. 30. 38; 11, 5. 13. 16; 12, 13; 13, 5. 15; 14, 4. 51. 57. 65; 15, 21. 24. 35; 16, 18 somit unbedingt die Mehrzahl der Fälle. Außerdem sei noch bemerkt, daß τις ꝛc. in der hier genannten Bedeutung bei Mk. ca. dreimal, als Fragewort ca. viermal so oft vorkommt als in der Apok.

Zum Gebrauch des Artikels in seiner ursprünglichen Bedeutung als Demonstrativpronomen bei Verbindungen wie

τοὺς μέν . ., τοὺς δέ Mk. 12, 5 oder *ὁ δέ, οἱ δέ, ἡ δέ* 2c. in ca. 50 Fällen bei Mk. fehlt in der Apok. jede Parallele.

VIII. Gebrauch der Präpositionen.

Kasus bei *ἐπί*.

Bousset konstatiert am Eingang seiner Untersuchungen hierüber: „Hier lassen sich eine Reihe merkwürdiger und überraschender Sprachbeobachtungen machen, welche sehr deutlich den bis in die Minutien einheitlichen Sprachcharakter der Apok. erweisen" (S. 193). Nach „*ὁ*" *καθήμενος* folgt nach ihm in der Apok. *ἐπί* c. Acc., selten c. Dat., niemals c. Gen.; auf „*τὸν*" *καθήμενον* steht *ἐπί* c. Acc. und vielleicht nur 9, 17 c. Gen. Auf *τοῦ καθημένου* folgt *ἐπί* c. Dat.: dito auf *τῷ καθημένῳ* nur 6, 4 c. Acc. u. 14, 15. c. Gen.

Zum Sprachgebrauch bei Mk. ist zunächst zu bemerken, daß *καθῆσθαι* samt seinen Participien überhaupt nur elfmal vorkommt, darunter aber nur einmal mit *ἐπί* nämlich 2, 14; *εἶδεν Λευεὶν . . . καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον*. Sonst steht es mit *εἰς* 13, 3, *ἐκ* 12, 36 und 14, 62, *ἐν* 16, 5, *περί* 3, 34, ebenso 3, 32, mit *ἐν* 4, 1, mit *παρά* 10, 46. In der Apok. dagegen steht es in all den Fällen, in denen es mit einer Präposition auftritt, nie anders als mit *ἐπί*. Der Befund redet also sehr deutlich, und — das kann schon zum voraus bemerkt werden — er ist typisch für viele Fälle, in denen es sich um den Gebrauch der Präpositionen handelt: bei Mk. eine große Mannigfaltigkeit, in der Apok. Dürftigkeit.

Das Wort *μέτωπον*, das in der Verbindung mit *ἐπί* in der Apok. eine Sonderstellung einnimmt, findet sich bei Mk. nie. Das Wort *κεφαλή*, das mit *ἐπί* auch auf die Frage wo in der Apok. immer im Akk. steht (vgl. 4, 4. 9, 7. 10, 1) steht bei Mk. 14, 3 mit *κατά* und Akk. auf die Frage wohin, sonst in dem hier in Frage kommenden Zusammenhang nie mit einer Präposition. Ebenso steht (*δεξιά* bei Mk. mit der

einzigen Ausnahme 16, 5 (*ἐν τοῖς δεξιοῖς*) immer nur mit der Präposition *ἐκ* und zwar sechsmal, während in der Apok. *ἐν* (1, 16. 2, 1), *ἐπί* (1, 20. 5, 1) und *ἐκ* (5, 7) wechseln (also hier ausnahmsweise eine größere Beweglichkeit in der Apok). Bei *χείρ* (Apok. 5, 1. 20, 1. 13, 16) hat Mk. *ἐπί* nie. Bei *γῆ* ist in der Apok. *ἐπί* mit dem Genitiv die Regel, auch auf die Frage wohin. Doch steht auf letztere Frage auch *ἐπί* mit dem Akkusativ Apok. 10, 2. 14, 16 und *εἰς* Apok. 5, 6. 6, 13. 12, 4. 14, 19. 16, 2. Bei Mk. ist das Verhältnis von *ἐπί* mit Genitiv und Akkusativ ähnlich, wenn auch nicht ganz so, denn den drei Fällen mit dem Akk. stehen zehn mit dem Genit. gegenüber (die Apok. hat sechzehn); und *εἰς* findet sich bei Mk. nur einmal, also immerhin ein kleiner Unterschied. *Κατοικεῖν*, das in der Apok. sehr oft und zwar fast immer mit *ἐπί* und Genit. steht, fehlt bei Mk. vollständig, *Εἶναι* mit *ἐπί* c. Gen., das die Mkapok. wiederholt hat, kennt Mk. nicht, ebensowenig *γίγνεσθαι* mit *ἐπί* c. Genit. oder irgend einem anderen Kasus (5, 33 ist zu lesen *αὐτῇ* statt *ἐπ' αὐτῇ*). Die Bedeutung „erscheinen" hat *γίγνεσθαι* bei Mk. überhaupt nur 9, 33 und dort steht es mit *ἐν*. (9, 7 gehört *ἐγένετο* mit *ἐπισκιάζουσα* zusammen und ist eine Umschreibung statt *ἐπεσκίασεν*). *Γράφειν ἐπί* (von dem Substrat, Buch 2c. beim Schreiben), das sich in der Apok. wiederholt findet, hat Mk. nicht, sondern *ἐν* (wie auch Apok. 13, 8. 20, 15. 21, 27. 22, 18 also nicht in der Mkapok.) Dagegen ist die Verbindung von *γράφειν* mit *ἐπί* von der Person, betreffs der etwas geschrieben ist (= *περί* Mk. 14, 21) vgl. Mk. 9, 12. 13 ohne Analogie in der Apok. *Ἐπί* c. Genit. bei *ἵστημι* Apok. 10, 5 hat seine Parallele Mk. 13, 9, aber die Stelle 10, 5 gehört nicht zur Mkapok. Letztere konstruiert 7, 1 *ἑστῶτας ἐπὶ τὰς γωνίας*. Bei *τίθημι* hat Mk. *ἐπί* nur mit dem Akk. 4, 21. 10, 16); die Apok. den Akk. 1, 17, den Genitiv 10, 2, also

beides nicht in der Mkapok. Hier sei zugleich bemerkt, daß *εἰς* bei *τίθημι* (Apok. 11, 9) sich bei Mk. nicht findet und umgekehrt *ἐν* beim selben Wort (Mk. 4, 30. 6, 29. 56. 15, 46) in der Mkapok. fehlt. Ähnlich steht bei *πίπτω* Mk. 4, 5 *ἐπί* mit Akk. und ebenso Apok. 6, 16. 7, 16. 8, 10. 11, 11. 16, während *ἐπί* c. Genit. Mk. 9, 20 sich in der Apok. nicht findet. *Βάλλειν* mit Akk. findet sich bei Mk. (15, 24) und in der Mkapok. (2, 24. 14, 16. 18, 19), dagegen *ἐπί* mit Genit. nur bei Mk. (4, 26. 7, 30). *Ἐκχεῖν* steht Apok. 16, 8. 10. 12 mit *ἐπί* und Akk. und wiederholt mit *εἰς*; bei Mk. nur einmal und hier absolut. Ebenso steht das in der Apok. zwischen *ἐπὶ* mit Gen. und mit Akk. wechselnde Wort *ἐξουσία* nie mit einer Präposition, sondern mit dem Genitiv des Machtobjekts (Mk. 6, 7), während umgekehrt dieser Genitiv in der Apok. vollständig fehlt und durch *ἐπί* ersetzt ist. *Προφητεύειν* konstruiert Apok. 10, 11 mit *ἐπί* c. Dat, Mk. dagegen (7, 6) mit *περί* und Genitiv. *Χαίρειν* steht Mk. 14, 11 absolut, Apok. 11, 10 (also allerdings nicht in der Mkapok.) mit *ἐπί* und Dat. *Κόπτεσθαι*, das Apok. 1, 7 und 18, 9 mit *ἐπί* steht, fehlt bei Mk., ebenso *μαρτυρεῖν*. Das temporale *ἐπί* mit Genitiv (*ἐπὶ Ἀβιάθαρ τοῦ ἀρχιερέως* Mk. 2, 26) kennt die Apok. nicht.

Ἐκ findet sich in der Apok. 110 mal, *ἀπό* 20 mal. Bei Mk. ist dasselbe Verhältnis 51 : 1, also für *ἀπό* noch weit ungünstiger. Die Apok. hat bei *εἰς* immer *ἐκ* statt des Genet. partit. Mk. aber hat bei *εἰς* 2c. mit Ausnahme von den zwei Stellen 9, 17 (*εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου*), 14, 18 (*εἰς ἐξ ὑμῶν*) immer den Genet. partit., insgesamt an ca. 16 Stellen. *Βάλλειν ἐκ* (z. B. *ὑμῶν* Apok. 2, 10) fehlt bei Mk.; *ἀγοράζειν ἐκ* (z. B. *τοῦ κόσμου*), *γεμίζειν ἐκ* (Mk. 15, 36 *ὄξους*, ohne *ἐκ*) *μεθύειν ἐκ* ebenso; *δίδωμι ἐκ τῆς συναγωγῆς* Apok. 3, 9 ist gleichfalls bei Mk. nicht zu finden, wohl aber bei Johannes und zwar nur gleich an vier Stellen (3, 27 *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*;

3, 34 *ἐκ μέτρου*; 6, 65 *ἐκ τοῦ πατρός* und 17, 6 *ἐκ τοῦ κόσμου*). *Πίνειν ἐκ* findet sich in der Apok. wie bei Mk. (14, 23. 25), aber ebenso bei Johannes 4, 13, 14 2c.; *φαγεῖν* steht auch bei Mk. mit *ἐκ* (11, 14), doch hat der Gebrauch hier, wo es sich um einen Baum handelt, eine andere Nuance, als bei einer Speise. Auch bei Johannes steht *φαγεῖν* mit *ἐκ* (6, 26. 50. 51). Die Bevorzugung von *ἐκ* bei *ἐξέρχεσθαι* in der Apok. vor *ἀπό* 2c. findet sich gleichfalls bei Mk., aber ebenso auffällig bei Joh. (bei Mk. *ἀπό* 11, 12, bei Joh. *ἀπό* 16, 30, *παρά* 16, 28. 17, 8). Die Verba *ἐκδικεῖν*, *κρίνειν*, *ἐξαλείφειν*, *πλουτεῖν*, die in der Apok. *ἐκ* haben, fehlen bei Mk.; *λαμβάνειν* hat nicht *ἐκ* (wie Apok. 5, 7. 6, 4 2c.), sondern *ἀπό* 12, 2; *ἀγοράζειν* steht bei Mk. ohne Präposition. Bei *οὐρανός* hat Mk. *ἐκ*, *ἀπό* und *ἐν*, die Apok. *ἐκ* und *ἐν*, aber nie *ἀπό*. Beim Passiv oder bei *ἀποθνήσκειν* findet sich *ἐκ* im zweiten Evangelium nie. Dagegen fehlt in der Apok. eine Analogie zu *ἐκ δευτέρου* = zum zweitenmale Mk. 14, 72. Ebensowenig findet sich in der Apok. *μετά* in der Bedeutung wie Mk. 3, 4 *μετ᾽ ὀργῆς*.

Der Gebrauch von *ἀπό* deckt sich bei Mk. und der Apok. annähernd, aber nicht ganz. So fehlt für *βλέπειν ἀπό* Mk. 8, 15 = sich hüten vor, *μανθάνειν ἀπό* (*τῆς συκῆς*) Mk. 13, 28, *ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγος* Mk. 5, 34, *ἐσθίειν ἀπὸ τῶν ψιχίων* 7, 28 in der Apok. jede Parallele und umgekehrt läßt sich bei Mk. keine solche finden zu Apok. 18, 15 *πλουτεῖν ἀπό* = sich bereichern an jemanden, oder *ἀποκτείνεσθαι ἀπό* (sc. *τῶν τριῶν πληγῶν*).

Bei *ἐπί* fehlt in der Apok. der Gebrauch bei Mk. 12, 14 *ἐπ᾽ ἀληθείας*.

Was Bousset (S. 194 f.) hervorhebt als Besonderheiten der Apok. im Gebrauch von *ἐν* — *κράζειν ἐν φωνῇ μεγάλῃ*, *καίεσθαι ἐν πυρί*, *κεχρυσωμένος ἐν*, *ὀμνύναι ἐν τῷ ζῶντι*, *λύειν*

ἐν αἵματι, ποιμαίνειν ἐν ῥάβδῳ, ἀποκτείνειν ἐν πληγαῖς oder θανάτῳ, προςκυνεῖν ἐν, ἀδικεῖν ἔν τινι, πλανᾶν, πατάσσειν ἐν, τελεῖν ἐν τάχει, περιβάλλεσθαι, πλανᾶσθαι, καθῆσθαι ἐν statt des Dativs instrumenti ꝛc. ist fast durchweg ohne Analogie bei Mk. Höchstens kann als solche zu ἐν τῇ ὁράσει Apok. 9, 17 angeführt werden ἐν τῇ διδαχῇ 4, 2. 12, 38 und zu ἐν statt des Dativ. instrumenti Mk. 9, 29 τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προςευχῇ. Dagegen steht Mk. 1, 27 κατά (ἐξουσίαν), wo man allenfalls ἐν erwarten könnte. Die Konstruktion von καθῆσθαι und γράφειν ist schon behandelt. Der Wechsel von ἐν und ἐπί bei θάλασσα ist hier wie dort gleich regellos.

Εἰς wechselt bei beiden mit ἐπί, aber bei πίπτειν steht im Mkevglm. ἐπί und Akk. (4, 5) ebensowohl als ἐπί und Gen. (9, 20. 14, 35), während ἐπί mit Gen. bei πίπτειν in der Apok. nicht vorkommt; ἐκχέειν steht bei Mk. nur einmal und zwar ohne Präposition; καταβαίνειν Mk. 1, 10 mit ἐπί und Akk. und 13, 15 mit εἰς, jedoch in beiden Fällen textkritisch nicht ganz sicher, ebenso Apok. 16, 21 mit ἐπί und Akk., 13, 13 mit εἰς (also beidemale nicht in der Mkapok.). *Βάλλειν* wechselt hier und dort zwischen εἰς und ἐπί, hat aber in der Apok. immer ἐπί mit Akkusat. (2, 24 ὑμᾶς, 14, 6 γῆν, 18, 19 κεφαλάς), dagegen bei Mk. ἐπί mit Genitiv (4, 26 τ. γῆς. 7, 30 τ. κλίνης) und mit Akk. (15, 24 κλῆρον ἐπ' αὐτά = τ. ἱμάτια). Eine Verwendung von εἰς wie bei Mk. 4, 8 (ἐδίδου καρπὸν . . καὶ ἔφερεν εἰς τριάκοντα καὶ εἰς ἑξήκοντα καὶ εἰς ἑκατόν) kennt die Apok. nicht.

Als letzte Eigentümlichkeit der Apok. in diesem Kapitel führt Bousset an „die fast vollständige Verdrängung einer Reihe von Präpositionen aus dem Gebrauch.“ Wenn irgendwo, so zeigt sich hier der Unterschied zwischen Apok. und Mk.: ὑπὸ beim Passiv steht nur Apok. 6, 13, dagegen bei Mk. zehn-

mal (*πάσχειν ὑπό* 5, 26 mit eingerechnet). *παρά* findet sich mit Genetiv in der Apok. 2, 27 und 3, 18, also nie in der Mkapok., bei Mk. dagegen 3, 21. 5, 26. 8, 11. 12, 2. 14, 43. Mit Dativ steht es Apok. 2, 13, also in der Mkapok. nie: bei Mk. 10, 27 zweimal; mit Akkusativ fehlt es in der Apok. vollständig; bei Mk. steht es 1, 16. 2, 13. 4, 1. 4. 15. 5, 21. 10, 46. *Πρός* mit Dativ steht Apok. 1, 13, also in der Mkapok. nie, bei Mk. 5, 11; mit Akk. in der Apok. 8 mal, aber nie in der Mkapok., bei Mk. dagegen 67 mal; *κατά* steht in der Apok. 4 mal mit Genetiv, aber nie in der Mkapok.; bei Mk. 8 mal; mit Akk. steht es in der Apok. 6 mal, in der Mkapok. 2 mal, bei Mk. 12 mal; *περί* mit Genetiv fehlt in der Apok. vollständig, bei Mk. findet es sich 15 mal; mit Akk. steht es Apok. 15, 6, also nie in der Mkapok.; bei Mk. 9 mal; *προ* fehlt in der Apok. Mk. hat es 1, 2; *σύν* fehlt ebenfalls in der Apok., Mk. hat es 5 mal; *ὑπέρ* steht gleichfalls nur bei Mk. (2 mal); *διά* mit Gen. steht Apok. 1, 1. 21, 24, also nicht in der Mkapok.; bei Mk. findet es sich 11 mal; mit Akk. steht es in der Apok. 16 mal, (Mkapok. 7 mal), bei Mk. 18 mal. Der Gebrauch von *μετὰ* ist bei beiden ungefähr derselbe und namentlich in allen Kapiteln der Apok. ein ziemlich gleichmäßiger. Dagegen steht *ἐνώπιον* in der Apok. 31 mal, bei Mk. nie; *ἐναντίον* fehlt in der Apok.; Mk. hat es 2, 12; *ἔμπροσθεν* steht Apok. 3 mal, bei Mk. 2 mal; *ἐν μέσῳ* steht Apok. 9 mal, Mk. 5 mal; *ἐπάνω* steht Apok. 6, 8. 20, 3, bei Mk. 14, 5.

Die Wiederholung der Präposition, wenn mehrere Substantive nachfolgen, ist bei Mk. nicht in dem Umfang nachweisbar, wie in der Aopk.

IX. Gebrauch des Verbums.

In der Apok. macht sich ein auffälliges Schwanken bemerklich zwischen Präsens und Futurum. Es liegt das im

Charakter des prophetischen Buches. Die Zukunft ist vor dem geistigen Auge des Verfassers Gegenwart, wird aber beim Eintreten der Reflexion sofort wieder Zukunft. Das Mk.evg. ist ein historisches Buch. Man hat also a priori jenen Wechsel bei ihm nicht oder wenigstens nur selten zu erwarten. Und so kann man denn auch als Beleg höchstens anführen 9, 31 *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται . . καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν* 2c. außerdem höchstens noch 9, 39. 11, 2 ff. und 12, 23 ff. Ja es finden sich sogar Fälle, in denen man das Futurum erwarten würde, und doch steht das Präsens z. B. 11, 3: *καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει ὧδε*, obgleich es sich um die Zukunft handelt.

Der ungezwungene Wechsel zwischen Präsens und Aorist in fortlaufenden Schilderungen ist beiderseits sehr häufig und in der Eigenart der Redegattung begründet und deshalb keine spezifische Eigentümlichkeit des einen oder des andern. Übergänge vom Aorist ins Präsens finden sich Mk. 1, 21 ff. 30. 37. 2, 4. 3, 13. 4, 39. 5, 19. 35. 38. 6, 1. 31. 50. 7, 9. 20. 26. 27. 9, 35. u. a. a. O.; Übergänge vom Präsens in den Aorist 5, 15. 24. 6, 7. 30. 7, 4. 9, 4. 14, 33. 41. 52. u. a. a. O. Als Parallelen aus Johannes seien angeführt 1, 21: *ἠρώτησαν . . καὶ λέγει . . καὶ ἀπεκρίθη*, ähnlich 1, 29: *τῇ ἐπαύριον βλέπει*, aber 1, 32 *καὶ ἐμαρτύρησεν*; oder 1, 35 f. *τῇ ἐπαύριον πάλιν εἱστήκει . . καὶ ἐμβλέψας . . λέγει.*

Der Gebrauch der Imperfekts ist nach Bousset in der Apok. nicht häufig. Von Mk. dagegen wird dasselbe sehr oft verwendet. Imperfekta ziehen sich durch alle Kapitel hindurch vgl. 1, 7. 13. 21. 22. 36. 3, 2. 4. 8. 10. 22. 23. 30. 31. 8, 5. 6. 15. 16. 21. 23. 24. 26. 27. 29 2c. und verraten ein feines Gefühl des Verfassers für die Eigentümlichkeit dieses Tempus. Namentlich sind sie beliebt bei den Verba dicendi, doch nicht nur bei diesen vgl. 2, 13. 16 *ἠκολούθουν*; 4, 8

ἐδίδουν; 5, 4 ἴσχυεν; 8, 20 ἐθαύμαζον ꝛc. Speziell das Imperfekt von κράζω, dessen Gebrauch Bousset (S. 197) in der Apok. bestreitet, hat Mk. bei 12maligem Vorkommen des Wortes 3mal (3, 11. 10, 48. 11, 9). Das Präsens findet sich einmal, in allen andern Fällen der Aorist.

Verglichen mit dem Imperfekt ist das Perfekt seltener, aber insgesamt doch mehr als fünfzigmal (mit seinen Nebenformen) und dann immer sehr passend angewendet. Dagegen hat Mk. trotz 21maligen Vorkommens von λαμβάνειν das von der Apok. stark bevorzugte Perfekt εἴληφα nie; ebensowenig εἴρηκα, wohl aber γεγονός 5, 14 und γέγονεν 5, 33; ὡς γέγραπται ist so stereotyp, daß es sich bei allen Evangelisten wiederholt nachweisen läßt. Doch ist es sicher mehr als Zufall, daß Johannes und die Apok. eine besondere Vorliebe für γεγραμμένον haben und γέγραπται ungleich seltener anwenden, während Mk. γεγραμμένον nie gebraucht. Der Gebrauch des Plusquamperfekts beschränkt sich nicht, wie in der Apok. auf das von ἕστηκα, vgl. πεποιήκεισαν, 15, 7, ἐκβεβλήκει 16, 9, δεδώκει 14, 44. Die Regeln, die Bousset (S. 197) über den Gebrauch des Infinitiv in der Apok. aufstellt, treffen bei Mk. fast ausnahmslos nicht zu. Man kann nicht sagen, daß Mk. — wie dies von der Apok. gilt — fast immer den Infin. Aor. gebraucht." „Der Infin. Präs. kommt beinahe ebenso oft vor, ja er überwiegt — um eine Probe zu geben — innerhalb der ersten Kapitel und ist z. B. in Kpt. 4 zehnmal vertreten, der Infin. Aoristi einmal. Das Fehlen des Inf. Aor. von βλέπειν in der Apok. trifft auch bei Mk. zu; στρέφειν und καταβαίνειν, von denen dort dasselbe gilt, kommen hier im Inf. nie vor, und μέλλειν hat bei beiden den Inf. praes. nach sich — aber ebenso bei Johannes. Dagegen besteht ein großer Unterschied darin, daß Mk. mit Vorliebe den Infinitiv gebraucht, um Absicht und Zweck auszudrücken, während die Apok. denselben

durch *δίδωμι* oder *ἐξουσία* ꝛc. vermittelt sein läßt oder *ἵνα* anwendet vgl. Mk. 1, 24 *ἦλθες ἀπολέσαι*, 3, 14 *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν*, 3, 21 *ἐξῆλθον κρατῆσαι*, 4, 3 *ἐξῆλθεν σπεῖραι* u. a. a. O. Dagegen Apok. 6, 8: *ἐξουσία. . . ἀποκτεῖναι* 7, 2: *ἐδόθη . . ἀδικῆσαι.* 9, 4 *ἐῤῥήθη αὐταῖς, ἵνα μὴ ἀδικήσουσι.* Daneben aber 5, 5 *ἐνίκησεν ὁ λέων . . ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον.* Somit kennt die Apok. den genannten Gebrauch des Inf., wendet ihn aber ungleich seltener an als Mk.

„Daß der Apok. ganz entschieden den Imperat. Aor. bevorzugt" (Bousset S. 198), bedeutet einen weiteren Unterschied gegenüber Mk. Das Verhältnis ist ungefähr dasselbe wie beim Infin. Präs. und Aor. (s. o.)

Betreffs des Tempus der Nebensätze ist das Verhältnis (die nach Bousset S. 198 geltenden Regeln vorausgesetzt) folgendes: *ὅτε* regiert nicht immer den Aorist (wie in der Apok.). Man kann nur sagen, es bevorzugt denselben: 11, 1 hat es den Indikat. Präs. (*ἐγγίζουσι*), 14, 12 das Imperfekt (*ἔθυον*), 15, 41 dto. *ἦν*. In den neun andern Fällen steht der Aorist. Bei *ὅτι* steht nach B. in der Apok. nie das Imperf., bei Mk. aber trifft die Regel nicht zu: vgl. 1, 34 *ᾔδεισαν*, 2, 16 *ἤσθιεν*, 3, 30 *ἔλεγον*, 6, 34 *ἦσαν*, 9, 38 *ἠκολούθει*, 11, 32 *ἦν*. Bei *ὅταν* konstatiert B. für die Apok. stets (mit Ausnahme von *βλέπειν* und *μέλλειν* s. o.) den Konj. Aor., bei Mk. trifft dies nicht zu: 13, 11 *ἄγωσι*, ebenso 14, 25 *πίνω* (wenn die Form analog dem vorausgehenden *πίω* als Konjunktiv zu fassen ist). Von dem nach B. als Regel geltenden Konj. Aor. bilden Abweichungen Mk. 1, 40 *θέλῃς* und 14, 31 *δέῃ*. *Ἄχρις*, das in der Apok. gleichfalls immer den Konj. Aor. hat, kommt bei Mk. gar nicht vor. Auch *μή* hat nicht immer den Konj. Aor., wie in der Apok., vgl. 4, 12 *μὴ συνιῶσιν* (direkt neben *ἐπιστρέψωσιν*), 6, 8 *αἴρωσιν*. Außerdem finden sich die genannten Konjunktionen mit Indikat. bezw. Imperat. und Partizip.

Ἵνα und *οὐ μή* werden beim „Gebrauch der Konjunktionen“ behandelt.

Das Fehlen der Kopula ist bei Mk. ungleich seltener, als in der Apok. vgl. Mk. 9, 34 *τίς μείζων*, 10, 27 *παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον*, 14, 36 *πάντα δυνατά σοι*. Dagegen liebt es Mk., das Verbum finitum zu umschreiben durch die entsprechende Form von *εἶναι* mit dem Partizip und tut es sehr oft vgl. 1, 13 *ἦν πειραζόμενος*, 1, 22 *ἦν διδάσκων*, 2, 18 *ἦσαν νηστεύοντες*, 4, 38 *ἦν καθεύδων*, 5, 11 *ἦν βοσκομένη* ꝛc. Die Apok. kennt diese Konstruktion nicht. Ähnlich wie mit *εἶναι* verbindet Mk. auch das Partizip mit *ἔρχεσθαι* 1, 14. 39. 40 ꝛc., *περιάγειν* 6, 7, *ποιεῖν* 11, 5 *στήκειν* 11, 25.

X. Gebrauch der Konjunktionen.

Mk. hat *ὅπως* zweimal, die Apok. nie; *εἰ* steht in der Apok. gleichfalls nur zweimal (11, 5), bei Mk. verhältnismäßig oft und zwar durch das ganze Evangelium; ebenso steht *ἐάν* bei Mk ungleich öfter, als in der Apok.; die Kombinationen *ὅσοι ἐάν*, *ὁσάκις ἐάν* finden sich bei Mk. nicht, wohl aber *ὅπου ἐάν* (6, 10 und 14, 9. 14 *ὃς ἐάν* 6, 32, *ὃ ἐάν* 7, 11 und 13, 11; *καὶ ἐάν* 9, 43 und a. a. O., *ὅτι ἐάν* 12, 19. *τότε ἐάν* 13, 21. *κἄν* fehlt in der Apok.; bei Mk. steht es 16, 18 mit einem ganzen Satz *κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν*, und nach *ἐάν* bezw. *ἵνα* im Sinn von „wenigstens“ oder „auch nur“ 5, 28 und 6, 56. *πρίν* fehlt in der Apok., bei Mk. steht es 14, 30 und 72, beidemale mit Akk. c. Inf. Das Fehlen der Verwendung von *ἕως* als Konjunktion in der Apok. (Bousset S. 199) ist kein ausnahmsloses vgl. Apok. 6, 11: *ἕως πληρώσωσιν* und trifft auch bei Mk. nicht zu vgl. 6, 45 *ἕως αὐτὸς ἀπολύει* und 9, 1 *ἕως ἂν ἴδωσιν*. Sodann steht noch B. *ἕως* in der Apok. nie als Präposition. Mk. dagegen kennt diesen Gebrauch vgl. 9, 15 *ἕως πότε* 13, 19 *ἕως τοῦ νῦν*, 14, 54 *ἕως ἔσω εἰς* 15, 38 *ἕως κάτω* das in der Apok. fehlende

εἰ ἄρα hat Mk. 11, 13. Ebenso fehlt in der Apok. der Gebrauch von *εἰ* wie er vorliegt, Mk. 8, 12 *λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον* und 8, 24: *ἐπηρώτα .. εἴτι βλέπεις.*

Nun sind noch die Regeln über den Modus der einzelnen Konjunktionen zu prüfen. Nach Bouss. S. 199 regiert *ἄχρις* (*ἄχρις οὗ*) immer den Konj. Aor. Bei Mk. kommt es überhaupt nie vor. Von *ἐάν, ὅταν, μή, οὐ μή* stellt B. gleichfalls den Konj. Aor. fest. Nur *ἵνα* und *ἵνα μή* kennen den Wechsel des Konj. Aor. mit dem Indikat. Fut. Bei Mk. steht jedoch auch *ἐάν* nicht immer mit Konj. Aor. vgl. 1, 40 *ἐὰν θέλῃς* und 14, 31 *ἐὰν δέῃ. Ὅταν* durchbricht die genannte Regel gleichfalls vgl. 3, 11 *ὅταν ἐθεώρουν*, 11, 25 *στήκετε*, 13, 4 *μέλλῃ*, 13, 11 *ἄγωσιν* 14, 25 *πίνω;* ebenso *μή* vgl. 4, 12 *μὴ συνιῶσιν* (neben *μή ποτε ἐπιστρέψωσιν*) und 14, 2: *μή ποτε ἔσται θόρυβος*; ähnlich *οὐ μή* vgl. 14, 31 *οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι.* Auch bei *ἵνα* und *ἵνα μή* trifft die Regel der Apok. im Mkevgl. nicht zu: es wechselt mit dem Konj. Aor. nicht nur der Indikat. Fut. vgl. 15, 20, sondern auch der Konj. Präs. vgl. 5, 9 *ἵνα .. προςκαρτερῇ*, 3, 14 *ἵνα ὦσιν*, 4, 12 *ἵνα βλέπωσι .. καὶ .. ἀκούωσι*, 5, 18 *ἵνα .. ᾖ*, 6, 8 *ἵνα μηδὲν αἴρωσιν*, 6, 12 *ἵνα μετανοῶσιν*, 6, 41 *ἵνα παρατιθῶσιν*, 7, 36 *ἵνα μηδενὶ λέγωσιν.* 8, 6 *ἵνα παρατιθῶσιν*, 8, 30 *ἵνα μηδενὶ λέγωσιν.* 11, 28 *ἵνα .. ποιῇς*, 13, 14 *ἵνα γρηγορῇ.* Ebensowenig bestätigt sich die regelmäßige Abfolge von *ἐδόθη* und Indikat. Fut. der Apok. bei Mk. vgl. 10, 37 *δὸς ἡμῖν, ἵνα καθίσωμεν.* Auch sei hier daran erinnert, daß dies, im Gegensatz zu den wiederholten Fällen der Apok.; bei Mk. der einzige ist, wo *διδόναι* mit *ἵνα* konstruiert wird. Auch *ποιεῖν* hat bei Mk. nicht *ἵνα* und Indikat. Fut. mit der von Bouss. für die Apok. konstatierten Regelmäßigkeit vgl. Mk. 3, 14 *ἐποίησεν δώδεκα, ἵνα ὦσιν;* 11, 28 *τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξου-*

σίαν ταύτην, ἵνα ταῦτα ποιῇς gehört insofern nicht hieher, als *ἔδωκε* nicht absolut steht, aber der Konj. Präs. ist immerhin interessant. Eine Parallele zu *μακάριοι* mit Indikat. Fut Apok. 22, 14 fehlt bei Mk.; er hat das Wort *μακάριος* überhaupt nicht. — So trifft also von all den Regeln über den Gebrauch der Konjunktionen in der Apok. keine einzige mit derselben Stringenz im Mkevgl. zu.

XI. Der Gebrauch der Partikel.

Bousset konstatiert in diesem Punkte für die Apok. eine „außerordentliche Dürftigkeit“. Sie trifft auch bei Mk. zu, aber doch nicht in dem Umfange, wie in der Apok. *καὶ* ist allerdings häufig, aber noch häufiger, als in der Apok., also doch wieder anders gebraucht, als dort. Doch er wechselt öfter mit andern Partikeln. So steht *ἀλλά* bei Mk. ungefähr dreimal so oft, als in der Apok. und zwar Mk. 9, 8 *οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ιησοῦν μόνον* in einem Sinne, in dem es in der Apok. sich nicht findet, das in der Apok. einmal vorkommende *ὄφελον* fehlt zwar, dagegen steht *οὖν* annähernd noch so oft, *πλήν* steht einmal (wie auch i. d. Apok.); *γάρ* steht 76 mal (Apok. 19 mal); *ὅτι* findet sich gleichfalls ungleich öfter; *ἄρα, ἐπεί, ἔπειτα, καθώς, ὡς αὔτως πάντοτε, πώποτε, οὐδέποτε, οὐδέπω, μέντοι, μέν, τε* fehlen in der Apok. vollständig, bei Mk. stehen sie, ebenso das in der Apok. öfter vorkommende *οὐμή; οὐδὲ μή* kommt bei Mk. nicht, in der Apok. einmal vor, dagegen steht *οὐδέ* für sich bei Mk. oft, und ebenso finden sich hier anderweitige Verdopplungen der Negation, während sie in der Apok. vollständig fehlen, vgl. Mk. *μηκέτι μηδείς* 11, 14, *μηδενὶ μηδέν* 1, 44, *μηκέτι μηδέ* 2, 2, *οὔπω οὐδέ* 8, 17 *οὐκ-οὐδέ* 4, 22 *οὐδὲ — οὐδὲ εἰ μή* 13, 32 *οὐδὲν εἰ μή* 11, 13 *οὔπω οὐδείς* 11, 2, *οὐδεὶς οὐκέτι* 12, 35, *οὐ — οὐδενός* 12, 14, *οὐδενὶ οὐδέν* 16, 8, *οὐ . . οὐδείς* 3, 27 2c., *καὶ οὐδὲ . . οὐκέτι οὐδείς* 5, 3, *οὐκέτι οὐδέν* 15, 5, *οὐκ . . οὐδέν* 14, 60. 61. 15, 4, *οὐκέτι*

οὐ μή 14, 25; *μηδέ*, das in der Apok. immer durch *μήτε* ersetzt ist, steht Mk. 6, 11. 8, 26. 12, 24, *οὔτε-οὔτε* 12, 25. 14, 68 *μη — μηδέ* 6, 11. 3, 20. 12, 24. 13, 15 aber auch *μή — μή — μή* 6, 8. Das in der Apok. fehlende *ὡς εἰ* und *καθώς* gebraucht Mk. wiederholt (1, 10. 6, 44. 9, 26. und 4, 33. 9, 13. 11, 6. 14, 17. 6. 21. 15, 8. 16, 7), ebenso *ὡσαύτως* (12, 21. 14, 31, *ἄρα* 4, 41. 11, 13, *τε* 15, 36?)

Das Resultat ist also auch hier wie früher schon wiederholt: der Stil des Mk. ist ein anderer, reicherer und verrät eine gewandtere Feder, als der der Apok.

XII. Gebrauch des Artikels.

Bei Eigennamen steht in der Apok. kein Artikel (Bouss. S. 201). Bei Mk. steht er sehr oft, in einzelnen Kapiteln nicht ganz so oft, in andern (z. B. Kp. 14 und 15) öfter, als er fehlt, und zwar bei Personen- Völker- Fluß- und Ländernamen 2c. in gleicher Weise, näherhin in ca. 100 Fällen — also ein total anderer Sprachgebrauch, als in der Apok.

Bei einem Substantiv mit Genitiv stehen in der Apok. regierendes und regiertes Wort mit Artikel — und so auch Mk. z. B. gleich in den ersten Kapiteln: 1, 7 *τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων*, 2, 19 *οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος*, ebenso bei Eigennamen 3, 17 *τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου* — oder beide ohne Artikel — und so auch Mk. 1, 3 *φωνὴ βοῶντος* 2, 21 *ἐπίβλημα ῥάκους*, ebenso bei Eigennamen z. B. 6, 3 *ἀδελφὸς Ἰακώβου* —. Gemischte Beispiele, bei denen das eine Wort mit, das andere ohne Artikel fest, finden sich zunächst wiederholt bei Eigennamen, so 1, 16 *τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος*, 1, 30 *ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος* aber auch sonst z. B. 1, 3 *τὴν ὁδὸν κυρίου* 6, 48 *τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτός*, 16, 19 *ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ* (vgl. übrigens unten). Zu dem analogen Sprachgebrauch bei *χείρ* (Apok. 8, 4 *ἐκ χειρὸς τοῦ ἀγγέλου*) fehlt eine Parallele bei Mk., sofern es sich um dasselbe Wort

handelt. Dagegen schreibt Mk. 16, 19 *ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ* s. o. und 14, 62 *ἐκ δεξιῶν καθήμ. τῆς δυνάμεως.*

Die weitere Regel, daß das Adjektiv in der Apok. immer nachgestellt wird, hat bei Mk. eine Reihe von Ausnahmen vgl. 1, 28 *εἰς ὅλην τὴν περίχωρον* ähnlich 1, 33, *εἰς ἔρημον τόπον* 1, 35 ähnlich 1, 45, *εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις. ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν* 5, 26. *ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ* 6, 39. *τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα* 9, 25 u. a. a. O.

Bei Partizipien wechselt der Gebrauch.

Zu der „echt griechischen“ Wendung Apok. 2, 18 *ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμούς* fehlt es auch bei Mk. nicht an Belegen z. B. 8, 17: *πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμων* 8, 17. oder *τοὺς δύο πόδας ἔχοντα* ꝛc. 9, 45. Dagegen gleich nebenan *ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι* ꝛc. (9, 47). Aber eben weil die ersteren „echt griechisch“ sind, erlauben sie keine Konsequenzen zu gunsten der Identität des Verfassers. Das Auslassen des Artikels bei präpositionalen Wendungen kennt auch Mk. z. B. *ἐκ δεξιῶν* 12, 40.

Bei *πᾶς* hält sich Mk. wie Apok. an die Regel. 7, 14 *προςκαλεσ. πάντα τὸν ὄχλον*; 7, 18 *πᾶν τὸ ἐκπορευό μενον, πᾶσα σάρξ* 13, 20; *πάσας τὰς παραβολάς.*

Ebenso setzt er den Artikel beim Prädikat, wenn es sich um besonders geläufige Begriffe oder eine bekannte Persönlichkeit handelt: 6, 3 *οὐχ αὐτός ἐστιν ὁ τέκτων*, oder 14, 61 *σὺ εἶ ὁ χριστός*, ferner bei einem durch ein Adjektiv oder einen Genitiv bestimmten Substantiv vgl. 3, 11 *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Die Wiederholung des Artikels vor mehreren Substantiven findet sich gleichfalls, vgl. 3, 31, aber nicht immer vgl. 5, 5. 37. Dagegen ist unter der Rubrik „Artikel“ noch auf einen sehr großen Unterschied zwischen Apok. und Mk. hinzuweisen. Die „echt griechische“ Verbindung des Infinitivs mit dem Artikel findet sich in der Apok. nur 12, 7 (*τοῦ πολεμῆ-*

σαι), bei Mk. aber ca. 16 mal, die Verbindung eines ganzen Satzes mit dem Artikel kennt die Apok. überhaupt nicht, wohl aber Mk. z. B. 5, 3 *διὰ τὸ αὐτὸν .. δεδέσδαι*, ebenso 9, 10 *τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι*, ebenso 12, 33: *καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ τὸ ἀγαπᾶν τόν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν*, und 14, 28 *ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, ebenso 9, 23 *τὸ εἰ δύνῃ* und 12, 40 *τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐιονύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι.* Über *ὁ μέν, ὁ δέ* 2c. ist schon geredet beim Pronomen.

XIII. Vorstellung.

Dieselbe ist in der Apok. stark hebraisierend. Auch das Mkevglm. kann das jüdische Sprachgefühl seines Verfassers nicht verleugnen, bewegt sich aber doch auch in diesem Punkte wesentlich freier, als die Apok. In der Apok. steht das Verbum in der Mehrzahl der Fälle vor seinem Substantiv, fast immer aber vor dem Objekt. Ersteres gilt kaum von Mk., letzteres auf keinen Fall. Die Zahl der Fälle, in denen das Substantiv voransteht, geht weit über 100 hinaus und selbst nach dem Objekt steht es so oft, daß die Regel der Apok. sich unmöglich aufrechthalten läßt.

XII. Sonstiger Sprachgebrauch und Wortschatz.

Hier kann es sich nicht um eine erschöpfende Untersuchung des Mk. handeln, sondern nur um eine solche nach Parallelen zu den für die Apok. feststehenden Eigentümlichkeiten. Den vollen Namen *'Ιησοῦς Χριστός* hat die Apok. viermal, Mk. dagegen nur einmal. Sonst gebrauchen beide entweder den einen oder den andern. Nur besteht ein großer Unterschied darin, daß Mk. den Namen Jesus gegen hundertmal, die Apok. nur ca. vierzehnmal anwendet. Den Beinamen der Nazarener hat die Apok. nie, wohl aber Mk. 10, 47. Den Terminus

λόγος θεοῦ hat die Apok. ungleich öfter, als Mk. (7, 13), dagegen ist ὁ λόγος für Wort Gottes in der Apok. sehr selten, bei Mk. sehr häufig. Den mit demselben inhaltlich eng verwandten und in der Apok. oft gebrauchten μαρτυρία Ἰησοῦ kennt Mk. überhaupt nicht, ebensowenig das Wort μάρτος für den Vertreter des Gotteswortes, oder das apokalyptische παντοκράτωρ, oder οἶνος τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς, βίβλος τῆς ζωῆς, μικροὶ καὶ μεγάλοι, προφῆται-ἅγιοι, φυλαί γλῶσσαι λαοί ἔθνη rc., die bei allen andern Evangelisten sich findenden Seligpreisungen mit μακάριοι. Das in der Apok. oft wiederkehrende ἦλθεν ἡ ἡμέρα hat bei Mk. nur eine Parallele 2, 20 ἐλεύνοται δὲ ἡμέραι; δοῦλος in der Bedeutung Diener Gottes und δεικνόειν im apokalypt. Sinn gar keine. Das von Mk. wiederholt gebrauchte καὶ εὐθύς und κατ' ἰδίαν fehlt in der Apok. Also nach den charakteristischen Stileigentümlichkeiten der Apok. sucht man bei Mk. vergebens. Als weiterer Beleg für die Sprachgewandtheit des Mk. mag die Mannigfaltigkeit seiner Ausdrucksmittel bei Aufzählungen dienen: εἷς εἷς 10, 37, δύο δύο 6, 7, συμπόσια συμπόσια 6, 39, πρασιαὶ πρασιαι 6, 40, κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα 6, 41, ὁ μὲν . . καὶ ἄλλο . . καὶ ἄλλο 4, 5 ff. ähnlich 4, 28. Auch von der bei Bousset S. 205 hervorgehobenen monotonen Breite des Stils ist, abgesehen von der der jüdischen Lehrweise eigentümlichen Wiederholung ganzer Wendungen in der Negation nichts zu finden bei Mk., vielmehr wechseln die Szenen in rascher Abfolge. Reden und Gegenreden in einer dem ersten Evangelium gegenüber wesentlichen kürzeren, aber den Kern der Sache immer scharf hervorhebenden Fassung folgen sich, mit wenigen Srichen sind die Personen charakterisiert, und so wenig elegant sich das oftmalige καὶ εὐθύς ausnimmt, so ist es doch charakteristisch für das frische Leben in der Darstellung und das rasche Fortschreiten der Handlung. Und so sehr die Schrift an Glätte

des Stils hinter den Werken des Lukas zurücksteht, zeigt sie doch gegenüber der Apok. — und auch gegenüber Mt. — eine größere Gewandtheit der griech. Ausdrucksweise und ein freies Verfügen über die Elemente des griech. Idioms. Die Verbindung *ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν* 4, 41, *ἐξέστησαν ἐκστάσεις* 5, 42 sowie die oftmalige Wiederkehr von Allitterationen wie *πάλιν πολλοῦ* 8, 1, *πῶς πάσας τὰς παραβολάς* 4, 13, *οὗτοί εἰσιν ὁμοίως οἱ* 4, 16, *σὺ σήμερον* 14, 30 ꝛc. *ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων* 2, 28, *ὅτι οὗτος* 14, 69 und *ὅτι οὕτως* 15, 39 die vielen *λ* 12, 41 *ὁ ὄχλος βάλλει χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον. καὶ πολλοὶ πλούσιοι ἔβαλλον πολλά*, oder die Häufung des *σ* in *λέγω σοι, ὅτι σό σήμερον* ꝛc. 14, 30, all das beweist für einen Juden doch schon eine gewisse Gewandtheit auch in der griech. Stilistik. — So sind denn der sprachlichen Unterschiede zwischen Mk. und der Apok. sehr viele. Die Anklänge können ihnen gegenüber nicht aufkommen und sind keinesfalls so bedeutend und so zahlreich, daß sie zur zuverlässigsten Stütze werden könnten für die These: „Markusapokalypse" und Markusevangelium sind von ein und demselben Verfasser.

3.

Die angebliche Heidenfreundlichkeit Jesu in der Perikope von der Kanaanäerin (Mt. 15, 21 ff.) nach dem Syrus Sinaiticus.

Von Privatdozent Dr. **Max Meinertz** in Bonn.

Die Entdeckung der syrischen Evangelienübersetzung durch Frau Agnes Smith Lewis im Katharinenkloster auf dem Sinai im Jahre 1892 erwies sich für die Textkritik der Evangelien als überaus wichtig. Das Freudengeschrei, welches die Herren

Bensly und Burkitt bei der Untersuchung der ersten Photographien des Codex in Cambridge nach dem Bericht der Frau Bensly [1]) ausstießen, als sie einen Text des „Curetonian“ erkannt zu haben glaubten, ist nicht unberechtigt gewesen. Inzwischen hat sich die gelehrte Arbeit des interessanten Fundes bemächtigt, um ihn auch für die Exegese fruchtbar zu machen. Sehr bald hat man die Übersetzung von Mt 1,16 dazu benutzt, die übernatürliche Empfängnis Jesu aus dem ältesten Texte zu entfernen und Jesus für einen Sohn Josephs auszugeben. Wenn auch noch neuerdings Brückner triumphierend ausgerufen hat [2]), daß hier die „unbefangene wissenschaftliche“ Forschung einen glänzenden Sieg davongetragen habe, so ist in Wirklichkeit die Lesart des Syrsin — wie man sie im einzelnen auch erklären mag — zur Bekämpfung des Glaubenssatzes durchaus ungeeignet.

Im Jahre 1897 gab nun Professor Adalbert Merx in Heidelberg eine genaue deutsche Übersetzung des syrischen Textes heraus und kündete damals gleich eine ausführliche Erörterung des neuen Textes an. Diese ist inzwischen für die synoptischen Evangelien in zwei starken Bänden, für welche das Format der Übersetzung vom Jahre 1897 vergrößert wurde, erschienen [3]). Eine staunenswerte Fülle von Scharfsinn und Gelehrsamkeit ist in den beiden Bänden verarbeitet und verlangt gebieterisch, zu den Forschungen von Merx Stellung zu nehmen.

Es besteht bei solchen Arbeiten die Gefahr, den vorlie-

---

1) Bei Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte I (Berlin 1897) 248.

2) Protestantische Monatshefte 1906, 233.

3) Die vier kanon. Ev. II, 1 (Das Ev. Matthäus) 1902; II, 2 (Die Ev. des Markus und Lukas) 1905. Der Band über Johannes steht noch aus.

gen Codex über Gebühr einzuschätzen, und dieser Gefahr ist auch Merx nicht immer entgangen. Nestle hat sehr bald darauf hingewiesen [1]), während Jülicher sogar recht scharf über diese übertriebene Bevorzugung urteilt [2]). Auch die Interpretation des Textes [3]) kann nicht überall Zustimmung finden. An einem einzelnen Beispiele soll dies hier nachgewiesen werden.

Außer den Worten der Aussendungsrede (Mt 10, 5. 6. 23) und Mt 19, 28 wird vor allem die Perikope von der Kanaanäerin, und zwar in ihrer Form bei Mt. 15, 21 ff. [4]), dazu verwertet, um Jesu beschränkten Horizont zu erweisen. So Harnack, Pfleiderer, J. Weiß, Eduard von Hartmann [5]) u. s. w. Eine andere Auffassung, welche die zahlreichen weltweiten Gedanken mit in Anschlag bringt, sucht die anscheinend

---

1) Theolog. Literaturzeitung 1902, 520.

2) Einleitung in das N. T. [5 u. 6], Tübingen 1906, 560.

3) Mt. 1, 16 wird von Merx in dem oben angegebenen irrigen Sinn verwertet, was das citierte Urteil von Brückner veranlaßt hat. Es sei hier — abgesehen von anderem — nur kurz erwähnt, daß die scharfsinnige Erörterung über die Lesarten Ἰωσήφ, ᾧ ἐμνηστεύθη Μαριὰμ ἡ παρθένος und τὸν ἄνδρα Μαρίας (a. a. O. II, 1, 9 ff.) von vornherein darum verfehlt ist, weil in v. 16 eine Änderung in τὸν ἄνδρα M. zum Zweck der Erklärung des israelitischen Begriffs der „Verlobung" vom römisch-griechischen Standpunkte aus ganz überflüssig war. Erst in v. 18 f., wo von der Entlassung der „Verlobten" die Rede ist, wäre sie angebracht gewesen. Und gerade hier haben auch die griechischen Handschriften: μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ.

4) Mk. 7, 27 steht nämlich das bedeutsame πρῶτον, welches Harnack (Die Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig 1902, 25 A 4) dadurch beseitigt, daß er sagt, es sei „nicht zu pressen". Mit vielen andern meint Feine (Jesus Christus und Paulus, Leipzig 1902, 140) dagegen, die Erzählung sei durch Mk. „der judaistischen Spitzen entkleidet worden".

5) R. Otto (Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung, Göttingen 1902, 68) meint sogar, Mt. 15, 24 zeige sich das „Bewußtsein von der notwendigen Einseitigkeit, die zu jeder Mission gehört".

eng lautenden Worte Jesu dadurch in den geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen, daß sie eine Entwicklung vom Partikularismus zum Universalismus annimmt. Ein Hauptanstoß, welcher diesen Umschwung herbeigeführt haben soll, wird eben in der Begegnung mit der Kanaanäerin erblickt. Dies hat zuerst Keim [1]) entschieden hervorgehoben, und eine Reihe von Gelehrten ist seiner Ansicht beigetreten.

Die Auffassung von Keim sucht nun Merx auf Grund seiner Übersetzung und Erklärung des syrischen Textes fester zu fundieren, ja zur Gewißheit zu erheben. „Das Problem bekommt durch Syrsin ein völlig anderes Aussehen und muß von neuem angefaßt werden [2])."

Der Zusammenhang bei Mt. ist kurz folgender:

Jesus wird auf heidnischem Gebiet von einem kanaanäischen Weibe (einer Heidin) angefleht, er möge seine Tochter heilen. Jesus lehnt ab, und zwar mit der Begründung: ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. Die Frau läßt sich aber nicht abschrecken, sondern fleht von neuem. Jesus lehnt wieder ab (v. 26). Doch die Frau geht auf seinen Gedanken ein und bittet noch einmal. Daraufhin erfüllt der Herr, gerührt durch ihr unerschütterliches gläubiges Vertrauen, die Bitte.

Der entscheidende Vers ist die zweite ablehnende Antwort (v. 26). Nach Westcott and Hort lautet er also: *ὁ δὲ ἀποκριϑεὶς εἶπεν Οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.*

Syrsin übersetzt [3]):

ܗܘ ܕܝܢ ܥܢܐ ܘܐܡܪ ܠܗ. ܠܐ ܘܠܐ ܠܡܣܒ ܠܚܡܐ ܕܒܢܝܐ
ܘܪܡܝܢ ܠܟܠܒܐ

1) Geschichte Jesu von Nazara II (Zürich 1871) 402 ff.

2) A. a. O. II, 2, 77.

3) Vgl. Bensly, Harris, Burkitt, The four gospels in

Merx gibt den Satz wieder: non decet sumere panem, quem filii proiciunt cani (oder canibus). Er nimmt also das ܕ vor ܒܢܝܐ nicht als Genitivpartikel (= τῶν τέκνων), sondern als Relativum.

Es ist ohne Zweifel, daß dieser Satz in der Form der Aussage hier keinen Sinn gibt. Merx faßt ihn darum fragend auf und erblickt darin eine Reflexion Jesu: „Soll man nicht das Brot, das die Kinder vor die Hunde werfen, wegnehmen, d. h. soll ich vor den Juden fliehend mich nicht der Heiden annehmen?“ [1]) Das Weib bejaht nun diese Frage nicht, wie bei den griechischen Texteszeugen, mit den Worten: „auch die Hunde essen von den Brocken, welche von den Tischen der Herren fallen“, sondern „mit charaktervollem Unterschiede“: „Ja, mein Herr, auch die Hunde essen von den Tischen ihrer Herren und leben“, d. h. auch die Heiden haben ein Recht auf Gott, nicht nur die Israeliten.

Demgemäß glaubt Merx den ursprünglichen Text folgendermaßen rekonstruieren zu können (die eingeklammerten Worte sind die angeblichen späteren Änderungen):

Οὐχὶ ἔξεστι (οὐκ ἐστὶ καλὸν) λαβεῖν τὸν ἄρτον, ὃν τὰ τέκνα βάλλει (τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν) τοῖς κυναρίοις; ἡ δὲ εἶπεν· ναὶ κύριε, καὶ (γὰρ) τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ (τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ) τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν καὶ ζῇ (*καὶ ζῇ* gestrichen.)

Zu dieser Emendation ist nun zu bemerken:

Es ist allerdings wahrscheinlich, daß *οὐχὶ ἔξεστι* statt *οὐκ ἔστι καλόν* zu lesen ist. Schon Tischendorf hat in der Edit. octava diese Lesart in den Text aufgenommen, auf Grund von Dabc ff $^{1.2}$ g ^{1} Syr^{cur} und verschiedenen Väterzi-

---

Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest, Cambridge 1894, 38.

1) A. a. O. II, 1, 248.

taten. *Οὐκ ἔστι καλόν* stammt wohl aus Mk 7, 27. B. Weiß[1]) ist dies freilich „sehr zweifelhaft“. Aber die erstere Lesart kann schwieriger aus der zweiten entstanden sein als umgekehrt. Das apodiktische *οὐκ ἔξεστι* erschien zu scharf und wurde durch das mildere *οὐκ ἔστι καλόν* geändert.

Die weitere Änderung von v. 26 scheint mir aber ganz unmöglich zu sein. Über die sprachliche Möglichkeit der von Merx vorgeschlagenen syrischen Konstruktion, bezw. über eine andre Möglichkeit zu übersetzen, enthalte ich mich jeden Urteiles. Ich möchte nur das hierhersetzen, was Burkitt darüber sagt[2]). Er meint: „the construction of S sounds to me idiomatic and original, although the antecedent to ܘܪܡܝܢ has to be wholly inferred from the context“. In der zugehörigen Anmerkung heißt es außerdem: „If it be necessary to chose an antecedent to ܘܪܡܝܢ in S, I should be inclined mentally to supply ܚܢܢ after ܘܠܐ. Similary in Mk. 7,27 the Palestinian Lectionary has ‚It is not good that we should take the sons' bread and (that) we should cast it to the dogs'. But no word is really required, seeing that in Joh. 18,8 S renders *ἄφετε τούτους ὑπάγειν* by ܫܒܘܩܘ ܐܙܠܝܢ“.

Burkitt hält es nun für „undoubtedly much easier to construe S in the way advocated by Dr Merx“. Aber auch er lehnt seine Erklärung ab[3]).

Zunächst steht die Lesart von Syrsin, so wie sie Merx auffaßt, vollständig isoliert da. Es hängt schließlich alles von

---

1) Das Matthäus-Evangelium[9] (Göttingen 1898) 285 Anm.

2) Evangelion Da — Mepharreshe II (Cambridge 1904) 65. Vgl. zu dieser echt syrischen Partizipialkonstruktion Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik[2], Leipzig 1898, 205.

3) Auch Frau Lewis übersetzt in ihrer der neuen Revision des Codex beigegebenen Übersetzung (Some pages of the four gospels, London 1896, 15): „It is not meet to take the children's bread and cast it to dogs“.

ܪܡܝܢ ab. Ist dieses mit einem Präfix versehen, sodaß es nicht unmittelbar mit ܕܒܢܝܐ verbunden werden kann, so muß eben ܕ in ܕܒܢܝܐ Relativum sein. Schon Syr^cur hat ܘܠܡܪܡܝܘ, ebenso die Pešitthâ und Philoxeniana (die hierosolymitanische Übersetzung läßt ܘ fort). Das entspricht genau den griechischen Handschriften: *καὶ βαλεῖν*.

Einen einzigen Anhaltspunkt glaubt Merx aus der 7. Homilie des Aphrahat zu erhalten[1]). Dort spricht der syrische Bischof nämlich im Anschluß an das Wort des Herrn zu Gideon: „jeder welcher das Wasser aufleckt wie ein Hund, soll in den Kampf ziehen", über die symbolische Bedeutung des Hundes: treue Hunde, stumme Hunde, gierige Hunde. Dann heißt es: Diejenigen, welche eifrig um Barmherzigkeit flehen, empfangen das Brot ܕܒܢܝܐ ܘܪܡܝܢ ܠܗܘܢ Ich glaube, den Sinn dieses etwas ungeschickten Satzes hat Bickell am besten getroffen, wenn er übersetzt[2]): .... „empfangen das Brot der Kinder, und man wirft es ihnen vor". Merx meint jedoch, der Text sei so, wie er dasteht, sinnlos; und darum entschließt er sich zu dem Gewaltstreich, das ܘ vor ܪܡܝܢ einfach zu streichen. Dann hat er die Lesart, welche der des Syrsin entspricht. Dieser Gewaltstreich ist jedoch allzusehr gewagt[3]), und nun gar den

1) Vgl. Wright, The homilies of Aphraates I (London 1869) 149.

2) Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1874, 99. Bert (Texte und Unters. III, 3 und 4 [Leipzig 1898] 126) übersetzt: .... „das Brot der Kinder, und diese werfen es ihnen hin"; Parisot (bei Graffin, Patrologia Syriaca I, 1 [Parisiis 1894] 350): accipiunt panem filiorum, eisque proiiciunt.

3) Burkitt (a. a. O. II, 65 A 1) sagt bez. der Streichung des ܘ: „but as it stands it attests the expression 'the son's bread', and a very little imagination is needed to believe that the phrase in Aphraates is a somewhat mechanical reminiscence of the text of S . . . "

gewaltsam hergestellten Text zu benutzen, um die Lesart des Syrsin zu stützen, geht doch nicht an. Man wird den Satz des Aphrahat als eine möglichst enge Anlehnung an den biblischen Text auffassen müssen (aber nicht an die Lesart von Syrsin), wodurch dann infolge der veränderten Konstruktion des Satzes bei Aphrahat eine etwas unklare Ausdrucksweise herauskam. Die Isoliertheit der Lesart von Syrsin bleibt demnach bestehen.

Nehmen wir aber einmal an, Syrsin könne tatsächlich in der von Merx gegebenen Erklärung den ältesten Text darstellen: ließe sich auf diese Weise wirklich der eigentliche Sinn der Perikope ohne Widerspruch besser feststellen?

Man erwartet von vornherein, daß die Antwort Jesu in v. 26 mit der unmittelbar vorher (v. 24) gegebenen sachlich übereinstimmt. Das ist in der geläufigen Textform auch der Fall. Nach Merx bildet jedoch v. 26 eine Reflexion. Aber ist das möglich? — Zunächst wäre es sehr auffallend, wenn eine Reflexion mit den Worten „und er hub an und sprach zu ihr" eingeleitet würde. Sowohl das „er hub an", als „er sprach", als der Zusatz „zu ihr" wären bei einer Reflexion ganz unpassend. Ja der griechische Text würde die Möglichkeit einer Reflexion insofern noch eher zulassen als Syrsin, da in ihm „zu ihr" nicht steht, sondern einfach: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν*. Syrsin hat aber dazu noch ܠܗ̇.

Auf eine Reflexion ist auch keine Antwort zu erwarten. Man müßte schon annehmen, daß Jesus „laut gedacht" habe. Wenn aber das Weib eine Antwort gibt, welche ihm durch Jesus bereits so nahe gelegt worden ist, dann fällt ein großer Teil des gläubigen Vertrauens hin, und die Unterlage für die anerkennenden Worte in v. 28 wird sehr schmal.

Dazu kommt, daß die Entwicklung von v. 24 bis 26 für einen solchen Umschlag in der Gesinnung Jesu keinen Raum

bietet. V. 24 lautet klar und bestimmt. Darauf bittet die Frau noch einmal, und jetzt soll Jesus schwankend geworden sein. Was hat ihn aber so plötzlich umgestimmt? — Etwa die zweite Bitte der Frau? — Jesus war aber wahrlich nicht die Persönlichkeit, welche ihren prinzipiellen Standpunkt so plötzlich änderte, und zwar auf Grund der einfachen Tatsache, daß die Frau ihm zu Füßen fiel und weiter nichts sprach als: κύριε, βοήθει μοι. Nicht nur zwei Verse vorher, sondern auch im 10. Kapitel hat Jesus diese seine prinzipielle Stellung, und zwar auch nach Syrsin, ausgesprochen. Mt. 10, 5. 6 lautet (nach der Übersetzung von Merx): „Auf dem Wege der Heiden geht nicht und in einen Burgflecken der Samarier tretet nicht ein, sondern geht zu der Schafherde, die verirrt ist vom Hause Israel."

Ist Jesus durch Reflexion von seinem engen Standpunkt zur universalen Anschauung gelangt, dann war auch weniger der Glaube der Frau die Veranlassung, daß er ihr die Bitte gewährte, als vielmehr die eigene vernünftige Erwägung. Auffallend ist nur, daß man in Jesu Handlungsweise, welche in den folgenden Kapiteln erzählt wird, nichts von diesem prinzipiellen Umschwunge merken kann!

Noch auffallender ist aber, daß Syrsin selbst, und zwar nicht nur c. 10, sondern auch in der Parallele zu unserer Perikope ganz die Anschauung der „griechischen Masse" vertritt. Mk. 7, 27 heißt (nach der Übersetzung von Merx): „Sprach zu ihr Jesu: Laß zuerst die Söhne satt werden. Es ist nicht schön, das Brot der Söhne zu nehmen und den Hunden hinzuwerfen". Merx geht über diese Tatsache (II, 1, 250 f.) kurz hinweg und bemerkt nur am Schluß der Ausführung: „Syrsin übersetzt in Mk. den vorliegenden griechischen Text, der zum Teil in den Mt. hineingesetzt ist, z. B. das οὐκ ἔστι καλόν statt des prinzipiellen οὐκ ἔξεστι". Und ebenso nichtssagend ist

die Bemerkung II, 2, 75 f.: „Es handelt sich um die Stellung Jesu zur Heidenwelt, die Syrsin in Mt. anders bestimmt als in Mk., während sie von den übrigen Textzeugen identisch bestimmt wird". Diese Tatsache, welche Merx also selbst konstatieren muß, ist aber bei seiner Auffassung von Mt. völlig unerkärlich.

Es ist auch ganz überflüssig, das Brot noch zu nehmen, um es den Hunden zu geben, wenn die Kinder es ihnen bereits vorwerfen. (Übrigens ist es gar nicht richtig, daß die Kinder es den Hunden selbst hinwerfen. Wenn sie auch Jesu Lehre zurückstoßen, so denken sie auf keinen Fall daran, diese den Heiden zu überlassen). Merx gibt den Gedanken seiner Übersetzung von v. 26 durch die Paraphrase wieder: Soll ich, vor den Juden fliehend, mich nicht der Heiden annehmen? —

„Vor den Juden fliehend" ist aber eine willkürliche Erwägung. Doch kommt es darauf weniger an. Wichtiger ist, daß der entscheidende Gedanke „mich nicht der Heiden annehmen" nach der Auffassung von Merx gar nicht ausgedrückt ist, sondern ergänzt werden muß. „Wegnehmen" bedeutet nur: den Israeliten fortnehmen, mehr aber nicht. Der Hauptgedanke fehlte also und müßte erst aus dem Zusammenhang entnommen werden[1]).

Die Auffassung von Merx enthält nach dem Gesagten soviel Schwierigkeiten, daß sie durchaus abzulehnen ist. Dazu kommt nun aber noch, daß der griechische Text eine Änderung gar nicht verlangt, da er aus sich sehr wohl zu erkären ist. Merx meint freilich (II, 1, 250), der griechische Text sei „voll-

1) B. Weiß (Das Matth. Ev. [9] 285) will λαβεῖν nicht mit „wegnehmen" sondern nur „nehmen" widergeben (= umständlichere Darstellung wie 13, 31. 33; 14, 19). Es kommt aber schließlich auf dasselbe heraus. Wenn das Brot „genommen" und den Hunden vorgeworfen wird, dann wird es eben den Kindern „fortgenommen".

kommen unlogisch". Zum Beweise für diese Behauptung nennt er einzig und allein das *καί* in v. 27 und stellt, um dies deutlich hervortreten zu lassen, nur v. 26 und 27 zusammen, sodaß diese beiden Verse aus dem weiteren Zusammenhange herausgelöst werden. So läßt sich mit dem *καί* allerdings nicht viel anfangen. Man muß aber zur Erklärung die vorhergehenden Verse mithinzunehmen. Die Frau wiederholt v. 27 die schon einmal ausgesprochene Bitte (v. 25), sie greift also auf ihre erste Bitte zurück, benutzt aber dabei das von Jesus v. 26 gebrauchte Bild. Man würde etwa paraphrasieren: „Ja Herr, es ist doch möglich", oder „du kannst doch helfen". Wenn es auch nicht angeht, das Brot den Kindern zu nehmen, so steht doch nichts im Wege, den Hunden einige Brocken zukommen zu lassen [1]). Auf diese Weise tritt der Glaube der Frau um so schärfer hervor und gibt die Veranlassung zu dem bewundernden Ausruf Jesu in v. 28.

Von einer „Verjüdelung" des griechischen Textes kann auf keinen Fall die Rede sein. Eine solche ist allerdings schon einmal vorgenommen worden; aber nicht in den griechischen Handschriften des Mt., sondern vom Verfasser der Pseudo —

1) Es ist wohl möglich, daß der Zusatz ܘܚܝܝܢ „und leben", welchen alle Syrer haben, ursprünglich war. Wenigstens paßt er sehr gut in den Gedankenzusammenhang. Jedoch ist es nicht notwendig, auf Grund der einzigen Lesart von Syrsin *τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπό* zu streichen. Wie leicht konnte der syrische Übersetzer diese Worte etwa wegen Homoioteleuton ausgelassen haben! Die Hunde essen doch auch tatsächlich nicht von den Tischen ihrer Herren, sondern sie erhalten das, was ihnen von den Tischen aus zugeworfen wird oder was von dort herabfällt. Auch der „charaktervolle Unterschied" zwischen der allgemeinen Lesart und der von Syrsin ist abzuweisen. Das Weib will gar nicht mit den „Kindern" auf eine Stufe gestellt werden, sondern es ist zufrieden mit einigen Brocken von der Tafel. Gerade in dieser tiefen Bescheidenheit liegt der Hauptgrund für das Erbarmen des Herrn.

Clementinen[1]). Hier erzählt Petrus einen ganzen Roman. Die Antwort Jesu in v. 26 ist von vornherein des Bildes entkleidet und lautet: *οὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη, ἐοικότα κυσὶν, διὰ τὸ διαφόροις χρῆσθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν, ἀποδεδομένης τῆς κατὰ τὴν βασιλείαν τραπέζης τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ.* Dann wird weiter erzählt, wie die Frau (Justa mit Namen) daraufhin die jüdische Lebensweise annahm, worauf Jesus ihr die Bitte gewährte; daß sie dann mitsamt ihrer Tochter vom heidnischen Manne verstoßen wurde u. s. w. Diese Ausschmückung verdient den Namen „Verjüdelung" allerdings mit Recht[2]). Der griechische Evangelientext sagt aber weiter nichts, als daß Jesus seine persönliche Wirksamkeit auf das auserwählte Volk beschränken sollte.

Der Gedanke an das Heidentum hat ihm weder vorher noch nachher fern gelegen; eine Entwicklung zum Universalismus ist daher abzuweisen. Wie die aus dieser Perikope sich ergebende Auffassung Jesu von seinem persönlichen Berufe mit seiner sonstigen Stellung zum Universalismus sich vereinigen läßt, braucht an dieser Stelle nicht erörtert zu werden. Ich verweise auf meine demnächst erscheinende Schrift „Jesus und die Heidenmission", in welcher die Perikope in den größeren Zusammenhang gerückt worden ist. Hier genügt es darauf hinzuweisen, daß die Annahme von Merx abzulehnen ist, daß darum eine Revision des Problems auf Grund der Fassung von Syrsin nicht stattfinden kann.

1) Hom. 2, 19 f.; Migne, S. gr. II, 88 f.; auch bei Tischendorf, Ed. 8, 89. Vgl. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien I (Texte und Unters. X, 2, Leipzig 1894) 181 f.

2) Im ausdrücklichen Gegensatz zu solcher „Verjüdelung" hat Origenes (De princ. 4, 22; Migne, S. gr. XI, 388 f.; Comm. in Mt. tom. 11, 17; Migne, XIII, 960 ff.) die ganze Erzählung verflüchtigt und allegorisch vom geistigen Israel gedeutet.

4.

Haben wir Gregor den Großen als Hymnendichter anzusehen?

Von Dr. G. M. Dreves.

Es ist eine befremdlich anmutende Beobachtung, zu sehen, wie Kritik und Literärgeschichte zu den (vermeintlichen) Hymnen Gregor des Großen einerseits und den Hymnen des Ambrosius andererhand sich so verschieden verhalten haben. Bezüglich der hymnodischen Tätigkeit des großen Mailänders sind wir verhältnismäßig gut unterrichtet. Wir haben Zeugnisse aus seinem eigenen wie aus seiner Zeitgenossen Munde, daß er Hymnen gedichtet; sein jüngerer Zeitgenosse Augustin hat uns Bruchstücke von vier Hymnen seines großen Freundes aufbewahrt und auch in der Folgezeit begegnen wir einzelnen, zum Teil wertvollen Hinweisen auf seine dichterische Tätigkeit im allgemeinen oder auf einzelne seiner Dichtungen. Trotz dieses günstigen Fundamentes, von dem aus ein Forschen nach den übrigen Hymnen des Dichters ein aussichtsreiches zu werden versprach, verhielt sich die Literärgeschichte in eigentümlich verbissener Hyperkritik ablehnend gegen alle derartige Versuche und wollte einzig und allein die vier von Augustin citierten Hymnen als hinreichend bezeugt und beglaubigt gelten lassen[1]).

Umgekehrt suchen wir im ganzen Altertume, ja sogar im Mittelalter vergeblich nach einem Zeugnisse für eine hymno-

1) Vgl. Dreves, Aurelius Ambrosius, Freibg. 1893, S. 10—13.

dische Tätigkeit Gregors. Nicht das Papstbuch, das doch eine Reihe seiner Werke im einzelnen aufführt, keiner seiner Biographen, keine der älteren Literärgeschichten, nicht Isidor, nicht Ildefons, auch nicht Honorius von Autun oder Sigebert von Gemblour berichten uns, wäre es auch nur mit einem Worte, davon, daß Gregor Hymnen geschrieben, daß er überhaupt gedichtet habe. Das Konzil von Toledo, 633, nennt Hilarius und Ambrosius als Hymnendichter, Gregor nicht. Noch der Humanist Wimpheling weiß in seiner Eruditiuncula de hymnorum et sequentiarum auctoribus, 1499 [1]), nichts von Gregor. Der einzige Johannes diaconus berichtet uns bei Beschreibung eines Portäts Gregors in einer Apsis des Andreasklosters ad clivum Scauri von zwei Versen, die Gregor diesem Bilde beigefügt habe:

Christe potens Domine, nostri largitor honoris,
Indultum officium solita pietate guberna.

Will man dem zweihundert, ja fast dreihundert Jahre nach Gregor schreibenden, wenig Vertrauen verdienenden Biographen dennoch Vertrauen schenken, so hätten wir wenigstens das eine sicher gestellt, daß Gregor dichten konnte und der Dichtung nicht grundsätzlich abhold war.[2])

---

1) De Himnorum et Sequentiarum Generibusque carminum, que in hymnis inveniuntur Brevissima erudiciuncula s. l. et a. Die Vorrede ist datiert: Heidelbergae Kalendis Septembris anno MCCCCXCIX.

2) In seinem Carmen ad Johannem papam VIII., das Johannes diaconus seiner Vita vorausschickt (Migne PP. LL. 75, col. 59 sqq.), finden sich die Verse:

Nocturnum dedimus sancto cantumque diurnum
Carminibus clarum concinimusque virum.

Dieselben sind aber zu unbestimmt, um aus denselben etwas ableiten zu können. Selbst wenn wir Carminibus zu clarum beziehen, nicht, was näher liegt, zu concinimus, ist der Sinn des Verses noch nicht eindeutig. Auch der vorhergehende Vers ist doppelsinnig. Er wird aber wohl sagen sollen, daß Johannes ein Officium auf Gregor (Cantum nocturnum et

Es kommt zu dem Gesagten hinzu, daß ich in den nach tausend und abertausenden zählenden liturgischen und nicht liturgischen Handschriften, die im Laufe von zwei Jahrzehnten durch meine Hände gegangen sind, auch nicht einmal einen Hymnus im engeren Verstande dieses Wortes Gregor zugeschrieben gesehen habe[1]). Ein einzigesmal habe ich einen Hymnus mit Gregors Namen verbunden gesehen, aber erst im Breviarium monachorum sacrae congregationis Oliveti, Florentiae 1521. Hier wird Fol. 189 b der Hymnus *Aures ad nostras deitatis preces* mit den Worten eingeführt: „Incipit hymnus sancti Gregorii papae".

Dennoch hat die Kritik niemals die acht unter dem Namen Gregors kolportierten Hymnen resolut abgelehnt, sondern höchstens — und das in willkürlichster und subjektivster Weise — den einen oder den andern, der eine diesen, der andere jenen; ja sie hat auf Grund dieses Materials Untersuchungen über Gregors dichterische Auffassungsweise, Behandlungsart, metrische Technik angestellt, hat auf Grund der angeblich echten Hymnen weitere als Gregors Eigentum nachzuweisen unternommen.

So urteilt der Nestor der modernen Hymnologie, Rambach in seiner Anthologie christlicher Gesänge I, 108: „Auch als Liederdichter suchte sich Gregor um den Gottesdienst verdient zu machen, und seine Kirchenhymnen, deren man nach der sehr wahrscheinlichen Annahme der Benediktiner (in ihrer

---

diurnum) verfaßt habe.

1) Dem widerspricht natürlich nicht, wenn Durandus (Rationale divin. offic. VI, 89 das Regina caeli von Engeln anstimmen läßt während einer Prozession, die Gregor zur Zeit der pestis inguinaria abhält, oder wenn Handschriften des ausgehenden MA. oder Inkunabeldrucke diesen als Verfasser des Gebetes Ave, manus dextra Christi bezeichnen und was dgl. m. ist. Vgl. Daniel Thesaurus hymnol. I, 336; IV 264; II. 319.

Ausgabe der Werke des Gregorius, Paris 1705 am Ende des dritten Bandes) in allem acht zählt, werden noch jetzt größtenteils in der römisch katholischen Kirche gesungen[1]).

Bähr in seiner Geschichte der römischen Literatur, Supplement I, S. 79 läßt sich heraus, wie folgt: „Noch kennen wir bestimmt acht solcher Lieder, welche in der Sammlung des G. Fabricius und in mehreren Ausgaben der Werke Gregors und in den verschiedenen Sammlungen kirchlicher Lieder der späteren Zeit abgedruckt sind ..... Im Ganzen zeigen diese Lieder viel Ähnlichkeit mit denen des Ambrosius; Sprache und Ausdrucksweise ist zwar minder rein, aber doch immer einfach und natürlich zu nennen; dem Inhalt fehlt es nicht an einem gewissen Schwung und an einer Erhabenheit der Gedanken, die uns ebensosehr von dem christlichen Gemüt des Dichters wie von seinem wahrhaft poetischen Talent überzeugt, und seinen Liedern, in denen überhaupt der Charakter des Kirchenliedes durchaus festgehalten ist, eine vorzügliche Stelle in der christlichen Lyrik anweist[2]).

Daniel stellt Gregors Hymnen im 1. Bande seines Thesaurus S. 175—183 zusammen. Er läßt von den acht Hymnen der Benediktiner einen, den vierten aus, und setzt dafür drei andere hinzu mit den Anfängen:

Ecce, tempus idoneum.

---

1) Die acht Hymnen der Maurinerausgabe (III. I, 877 sqq.) sind die folgenden:

1. Primo dierum omnium.
2. Nocte surgentes vigilemus omnes.
3. Ecce, iam noctis tenuatur umbra.
4. Lucis creator optime.
5. Clarum decus ieiunii.
6. Audi, benigne conditor.
7. Magno salutis gaudio.
8. Rex Christe, factor omnium.

2) Unfaßbar ist mir, wie Bähr dazu kommt a. a. O. in der Note 4 zu schreiben: „In der Benediktinerausgabe (Paris 1705) stehen die Hymnen nicht."

Summi largitor praemii.
Noctis tempus iam praeterit.

Auf welche Gründe hin? Zu dem ersten der drei bemerkt er: „In quattuor tantummodo libris carmen inveni: In Thomasii, Wimphelingii et Ellingeri libris, porro in Breviario Sarisberiensi“ p. 182. Keine dieser vier Quellen bezeichnet indes Gregor als Verfasser. Auch Thomasius nicht. Indes steht der Hymnus bei Thomasius (II, 360) unmittelbar hinter dem Liede *Clarum decus ieiunii*, welches mit Gregors Namen versehen ist. Daniel war aber des verhängnisvollen Irrtumes, bei Thomasius seien alle Hymnen, die auf einen solchen mit Autorenangabe folgen, desselben Verfassers, bis ein neuer genannt wird[1]). Nach diesem (irrigen) Grundsatze wäre dann allerdings auch der Hymnus *Summi largitor praemii*, betreffs dessen sich Daniel völlig ausschweigt, von Thomasius Gregor dem Großen zugeschrieben, denn er folgt auf den uns beschäftigenden. Nur ist nicht einzusehen, warum Daniel dann nicht auch den Hymnus *Nunc tempus acceptabile* Gregor zuschreibt, der zwischen beiden genannten in der Mitte steht, warum nicht die nachfolgenden:

Jesu, quadragenariae,
Jam, Christe, sol iustitiae,
Aures ad nostras deitatis preces,

denn erst nach diesem folgt ein als „Ambrosianus“ bezeichneter Hymnus?

Zu dem dritten Liede: *Noctis tempus iam praeterit* bemerkt Daniel: „In Thomasii hymnario exstat sub Gregorii nomine hoc carmen (sexaginta quattuor versuum) magna ex parte ex Ambrosii eloquiis confectum et pessime tornatum“ p. 183. Dies ist unrichtig. Bei Thomasius II, 362 ist dieser

1) Vgl. über diesen Irrtum Daniels Anal. hymn. XXVII, S. 49 u. f.; L, S. 61.

Hymnus anonym, steht aber hinter *Rex Christe, factor omnium*, der als „S. Gregorii papae“ bezeichnet ist. Daher fällt Daniel natürlich abermals in die Grube, die er sich selbst gegraben hat.

Im Vorübergehen sei es erlaubt noch einen andern Irrtum Daniels richtig zu stellen. Zu dem Hymnus *Magno salutis gaudio* bemerkt er p. 180: „Thomasius in hymnario Gregorio tribuit carminis initium et quidem v. 1—20; reliquos versus a *Ramo virentes sumpserant* sub Fortunati nomine exhibet. Es ist weder das eine noch das andere richtig. Thomasius bezeichnet II, 365 den Hymnus *Magno salutis gaudio* als „Ambrosianum“, den zweiten Teil: *Ramos virentes sumpserant*, aber als „Divisio“.

Ich wende mich zu Mone. Er bezeichnet im 1. Bande seines Werkes „Lateinische Hymnen des Mittelalters“ teils apodiktisch, teils dubitando elf Hymnen als von Gregor herrührend, ja er erlaubt sich sogar weitgehende Schlußfolgerungen, indem er einzelne herrenlose Hymnen ihm beilegt, weil sie seine „Behandlungsart“ verraten.

1. Clarum decus ieiunii. „Das Lied ist von Gregor dem Großen. S. 93.

2. Nunc tempus acceptabile. Das Lied kommt selten vor; es ist auch von Gregor d. Gr.“ S. 94. Warum ist nicht gesagt; denn unter den klassischen acht befindet es sich nicht.

3. Ex more docti mystico. „Das Lied ist von Gregor d. Gr. Es hat nicht nur seine Behandlung der Zahlenmystik (vgl. seine homil. in evang. 2. 24, 4 und 2. 31, 6), sondern auch die Art seiner Lehren und Predigten“. S. 95. Diese Behauptung ist alles; unter den acht findet sich dieser Hymnus nicht.

4. Audi, benigne conditor. „Der Hymnus ist von Gregor d. Gr.“ S. 96.

5. Lignum crucis mirabile. „Das Lied folgt der Behandlungsart Gregors d. Gr. und ist wahrscheinlich von ihm“. S. 99.

6. Veni creator spiritus. „Obiger Hymnus stimmt am meisten mit den Liedern Gregors d. Gr. überein und ich halte ihn für den Verfasser. Die klassische Metrik mit teilweiser Zulassung des Reimes, besonders aber die gebetartige Behandlung sind den Liedern Gregors eigen. Auch die klassische Scansion plaraclītus verrät einen Kenner des Griechischen, was Gregor war, daher die Endstrophe nicht von ihm ist, teils wegen der Betonung paraclĭto, teils wegen dem regelmäßigen Reim. Die Doxologie ist schon V. 21—24 enthalten“. S. 242. Der Hymnus ist aber nicht von Gregor, sondern von Rabanus Maurus. Vgl. Anal. hymn. L., 194.

7. Primo dierum omnium. „Das Lied ist von Gregor d. Gr.“ S. 371.

8. Immense caeli conditor. „Er (der Hymnus) scheint mir von Gregor d. Gr. zu sein“. S. 375.

9. Telluris ingens conditor. „Es (das Lied) ist nicht von Ambrosius, sondern mit mehr Wahrscheinlichkeit von Gregor d. Gr., denn wie dieser vorzüglich das Wort *conditor* gebraucht (Nr. 25, 1) [7]), so ist ihm auch *mens* besonders eigen, wofür andere häufiger *animus* und *ratio* setzen“. S. 376.

10. Rerum creator optime. „Das Lied hat klassisches Versmaß und durchgängigen Reim, aus diesem Grunde ist es nicht von Ambrosius, dessen Behandlungsart man auch nicht darin erkennt. Es könnte eher von Gregor d. Gr. sein.“ S. 377.

---

1) Nr. 25 ist aber gar nicht von Gregor und wird ihm auch von Mone nicht zugeschrieben.

11. Nox atra rerum contegit. „Das Lied ist wohl von Gregor d. Gr.“ S. 379.

Auch Mone setzt also augenscheinlich die Echtheit der acht Mauriner-Hymnen voraus; denn wie wüßte er sonst etwas über Gregors „Behandlungsart“, wie wüßte er, wie oft Gregor die Elision außer acht läßt und die Betonung mit der Quantität vermischt oder nicht vermischt? Vgl. I, 380.

Ein schlechtes Licht wirft es auf Mones Beobachtungsgabe — dies per transennam — wenn er die beiden Hymnen *Immense caeli conditor* und *Telluris ingens conditor* Gregor zuschreibt, nicht aber die Vesperhymnen des Sonntag, Mittwoch, Donnerstag und Freitag, die mit jenen eine Gruppe bilden und zweifellos von einem Verfasser herrühren. Entweder hat Gregor alle oder keinen gemacht[1]).

Ebert in seiner Gesch. der Christlich-Lateinischen Literatur I, 553 läßt sich also zur Sache vernehmen: „Von Gregors Hymnen besitzen wir nur wenige, zumal einige ihm früher mit Unrecht beigelegte noch in Abzug kommen. [Anm. Von den von Daniel Thes. hymnol. I, 175 ff. mitgeteilten kann ich nur die fünf ersten, vielleicht auch noch den siebten Hymnus für echt halten; von den andern, die Mone zuerst ihm beilegt, höchstens Nr. 72 und 73 seiner Sammlung.] Wenn er in seinen Prosawerken an Ambrosius erinnert, so schließt er sich in dieser seiner Dichtung unmittelbar an denselben an. Zwar hat er, was die Form angeht, nicht in allen Hymnen sich auf die ambrosianische beschränkt, sondern merkwürdiger Weise auch zwei im sapphischen Metrum gedichtet — merkwürdig nämlich bei diesem von der antiken Bildung sich abwendenden Geiste, denn das Metrun war gewiß schon früher in der Hymnendichtung, eingeführt. Wenn er also auch in

1) Vgl. Anal. hymn. XXVII, 43 sq.

einem Paar seiner Hymnen in der Versform von Ambrosius abweicht, so folgt er ihm doch überall in der, wie Mone richtig sagt, „gebetartigen" Behandlung und der stark hervortretenden moralischen Tendenz; seine Hymnen sind ebenso wie die seines großen Vorgängers direkt für die Kultuszwecke bestimmt und hat sie offenbar dies praktische Interesse hervorgerufen. Sie entbehren aber des poetischen Reizes der Symbolik und sind nüchterner und phantasieloser als die des Ambrosius; doch hat die Sprache, indem sie auch an die des Ambrosius sich anschließt, mehr Eleganz als Gregors Prosa. Daß wir denselben Gedanken hier als in seinen Homilien begegnen, ließ sich erwarten und ist von Mone nachgewiesen. [Anm. Nur ist nicht der von Mone daraus gezogene Schluß erlaubt, daß wo immer eine solche Übereinstimmung sich findet, die Hymne auch den Gregor zum Verfasser haben müßte. Andere können ebenso gut später in ihren Hymnen seinen Homilien Ansichten und Gedanken entlehnt haben. Daher ist von Mone für die Autorschaft der Engellieder (Nr. 306 und 308 seiner Sammlung), gegen die sehr vieles spricht, damit noch gar kein Beweis geliefert [1]).] Auch im Vers bleibt Gregor der Überlieferung treu, indem er die Quantität beobachtet (worauf schon der Gebrauch des sapphischen Metrums hinweist), nur scheint er den Hiatus schon mehr zugelassen zu haben; Widerstreit von Wort- und Versakzent findet dagegen sich häufiger und der Reim im Ganzen nicht so häufig als bei Fortunat und Sedulius, wie er auch in der Regel bloß ein gepaarter ist."

Ebert will also aus rein subjektivem Empfinden einige der überlieferten Hymnen gelten lassen, andere nicht. Er weiß aber über die dichterische Eigenart Gregors sich des breiteren

---

1) Ebert ist im Irrtum, wenn er glaubt, Mone schreibe diese beiden Lieder Gregor zu. Er behauptet nur, der Verfasser habe aus Gregor geschöpft.

zu ergehen, glaubt also zweifelsohne echte gregorianische Hymnen zu kennen.

Ähnlich wie Ebert Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie S. 384 u. ff. „Man schreibt nämlich Gregor die Abfassung von Hymnen zu. Dabei erhebt sich allerdings gleich mit der Überlieferung Streit. In den ältesten christlichen Literaturgeschichten weiß man nämlich nichts davon, daß Gregor Hymnen gedichtet hat. Allerdings werden auch die übrigen liturgischen Schriften Gregors hier nicht erwähnt, was wohl seine Erklärung darin findet, daß sie ursprünglich nur für die eigentlich römische Kirche bestimmt waren. Halten wir uns zunächst an diejenigen Hymnen, welche mit allgemeiner Übereinstimmung dem Gregor beigelegt werden. Denn man bewegt sich hier auf einem sehr schwierigen Gebiete und nicht einmal die auf handschriftlicher Grundlage fußenden Ausgaben Mones lassen erkennen, zu welcher Zeit man zuerst die einzelnen Gedichte dem Gregor beilegte." Nachdem der Verfasser alsdann die Hymnen 1. 2. 3. 5 und 6 der Mauriner einzeln besprochen, fährt er fort: „Hält man an den Eigentümlichkeiten fest, welche die eben behandelten echten Hymnen Gregors zeigen, so dürften die übrigen, die man ihm beilegt, ihm kaum zugehören".

Also auch Manitius kennt echte Hymnen Gregors, deren Studium ihn in Stand setzt, andere als unecht zu erkennen.

In Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2. Aufl. V, 1091 lesen wir zur Sache: „Daß Gregor dem Großen auch die Poesie nicht fremd gewesen sei, davon zeugen die noch erhaltenen acht religiösen Hymnen, welche sich ebensosehr durch Einfachheit als durch Erhabenheit der Gedanken auszeichnen und wahrscheinlich nach der Sitte jener Zeit von ihrem Verfasser mit entsprechenden Melodien begleitet wurden. Den

bedeutendsten unter ihnen den vom hl. Abendmahl[1]) „soll Luther für den allerbesten Hymnus erklärt haben.“ Hier wird also der Benutzer des Kirchenlexikons auf die acht Hymnen der Mauriner verpflichtet.

Die Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche spricht sich VII, 87 unter offensichtlicher Anlehnung an Manitius also aus: „Auch einige Hymnen hat Gregor verfaßt, doch herrscht noch nicht völlige Einstimmigkeit über die Zahl der ihm zuzuschreibenden, besonders auch deshalb nicht, weil die ältesten christlichen Literaturgeschichten ihn gar nicht als Dichter nennen, und weil nicht zu ersehen ist, wann man zuerst die einzelnen Gedichte ihm beigelegt hat. Diejenigen, welche ihm allgemein zugesprochen werden schließen sich dem Inhalte wie der Form nach den Hymnen des Ambrosius an“.

In der jüngsten Gregor-Biographie, der von Cölestin Wolfsgruber (Ravensburg 1897), führt der Verfasser S. 415 aus: „Noch ist man über die Zahl der Hymnen, welche Gregor zum Verfasser haben, nicht einer Meinung, aber die sicher gregorianischen Lieder bringen die Gefühle der Kirche so treu zum Ausdrucke, daß sie dieselben schon längst in ihr Officium aufgenommen hat und sich daran erhebt“. Folgen zwei Proben in Uebertragung. Also auch Wolfsgruber kennt sicher gregorianische Lieder.

Ich will diese Blütenlese schließen mit den Worten Teufel-Schwabes in der neuesten Auflage der römischen Literaturgeschichte II, 1285: „Wie er (Gregor) um den Kirchengesang sich große Verdienste erwarb, so verfaßte er auch selbst Hymnen“. Und S. 1286: „Neue Hymnen des Gregor bei

1) Dies ein Irrtum. Der Hymnus *Rex Christe, factor omnium,* von dem Luther redet, ist kein Abendmahls-Hymnus sondern ein Fastenlied, wenngleich es wohl öfters „in Cena Domini“ vorgeschrieben war.

der Antwerpener Ausgabe von 1572 (apud viduam et heredes Johannis Stelsii) erscheinen zum erstemale Hymnen. Es sind Migne 78, 849. Sie haben meist die herkömmliche Form des dim. iamb. in vierzeiligen Strophen, zwei aber sapphisches Versmaß. Der Reim ist bald rein (intimum — praemium — noxium — pessimum), bald nur durch Verdumpfungen erzielt (optime — proferens — novae — originem). Die Sprache ist einfach. Widerstreit von Wort- und Versakzent, aber auch Hiatus nicht selten".

Einzig in Bardenhewers Patrologie S. 577 begegne ich einer runden, wenn auch noch vorsichtig gefaßten Ablehnung: „Die acht Hymnen, welche unter Gregors Namen gehen, dürften sämtlich als unecht zu verwerfen sein". Sonst wird überall — wir konnten uns sattsam davon überzeugen — auf dem Fundamente der „acht" ruhig aufgebaut, wie auf etwas Gegebenes. Wie steht es um das Fundament? Wo ist die Legitimation der acht?

Ihr Glück haben dieselben gemacht, weil sie in die Mauriner-Ausgabe der Werke Gregors (Paris 1705) Aufnahme fanden. Sie stehen daselbst hinter dem Antiphonarium (Bd. III I, 877. sqq.) ohne jede Quellenangabe, ohne jede Bemerkung, jede Aufklärung. Woher kamen sie? Welches ist die älteste Ausgabe Gregors, die Hymnen enthält und auf welche Quellen beruft sie sich?

Die Editio princeps der Werke Gregors scheint die Pariser von 1518 (Jehan Petit) zu sein. Sie enthält k e i n e Hymnen. Ihr folgen Paris 1521 (Franc. Regnault), Paris 1523 (Berthold Rembolt), Paris 1533 (Claude Chevallon); sie alle enthalten k e i n e Hymnen. Es schließen sich an die Ausgaben in 2 Bänden: Lyon 1539—40; Lyon 1540; Paris 1542; Basel 1551; Paris 1551; Basel 1564; Paris 1571; k e i n e dieser Ausgaben hat Hymnen. Im folgenden Jahre aber, in

dieselben acht wie bei den Maurinern und in derselben Folge:

Primo dierum omnium.	Clarum decus ieiunii.
Nocte surgentes.	Audi, benigne conditor.
Ecce, iam noctis.	Magno salutis gaudio.
Lucis creator optime.	Rex Christe, factor omnium.

Auch die Überschrift ist bis auf zwei Worte dieselbe wie bei den Maurinern. Die Antwerpener Ausgabe überschreibt: „Hymni a D. Gregorio I papa Romano conscripti"; die Pariser von 1705: „Hymni a beato Gregorio papa conscripti" [1]).

Wie kommt die Antwerpener Ausgabe zu den acht Hymnen? Glücklicherweise bleibt sie uns die Antwort nicht schuldig. Die Ausgabe von 1572 enthält zum erstenmale in einem „Appendix" nicht nur die Hymnen, sondern auch das Antiphonar und das Sakramentar. Zu diesem Appendix gehört eine Vorrede des Joannes Pamelius, des bekannten Verfassers des Liturgicon, aus welcher ich zwei Stellen aushebe. Die erste gibt die Geschichte des Appendix:

„Cum, candide lector, novam iam adornarent ominum D. Gregorii papae operum editionem Stelsii et Berkmanni, a me petiit Arnoldus Mylius, officinae ipsorum apud Antwerpienses praefectus, ut, si quid haberem nova dignum appendice, communicarem" fol. 357r.

Die andere Stelle befaßt sich mit den Hymnen und verrät uns, woher Pamelius seine Wissenschaft bezüglich derselben hatte:

„Hymnorum autem octo imprimis recepit ecclesia velut authenticos et pro talibus citat Radulphus de Rivo, decanus Tungrensis, De Can. observantia, proposit. 13., ubi reprobos hymnos inde dignosci scribit, quod aut non sint generales aut metrum corruptum habeant. Deinde Fabri-

1) Die Brücke zwischen den beiden Überschriften z. B. in Douai 1615, Bd. III, 259: „Hymni a B. Gregorio I, papa Romano conscripti".

c i u s inter poemata christiana ac ante eum Jodocus Clich-t o v a e u s, Neoportuensis in Elucidatorio ecclesiastico D. Gregorio disertis verbis ascribunt, quod minime illos fecisse credo, nisi adiutos fide ms. codicum. Attribuitur illi etiam a Fabricio hymnus ille in die Pentecostes: *Jam Christus astra ascenderat*, sed Radulphus nominatim cum D. Ambrosio cum aliis compluribus asserit" fol. 357.

Von den drei Gewährsmännern des Pamelius können wir über den ersten zur Tagesordnung gehen. Seine sonderbare Idee von „authentischen" Hymnen, deren Kennzeichen neben der allgemeinen Verbreitung die gute Beobachtung des Metrums sein soll, interessiert uns hier nicht. Nirgends aber hat er an der angezogenen Stelle diese acht Hymnen im Gegensatze zu andern als „authentisch" erklärt, noch viel weniger fällt es ihm bei, Gregor als Verfasser derselben zu bezeichnen; ja sie werden an der bezeichneten Stelle nicht einmal alle acht aufgeführt.

Bleiben also Fabricius und Clichtoveus. Ersterer bezeichnet in der Tat in seinen Poetarum veterum Ecclesiasticorum opera christiana, Basel 1564 acht Hymnen mit dem Namen Gregors. Es sind die der Mauriner mit Ausnahme von Nr. 4, wofür er als achten *Jam Christus astra ascenderat* einsetzt. Diese acht Hymnen stehen bei ihm in den coll. 783, 789, 789, 794, 795, 796, 796 (nicht 296, wie übereinstimmend Leyser und Chevalier Repert. hymnol. drucken) und 800. Fabricius verrät uns aber nicht mit e i n e m Worte, wieso er dazu kommt, diesen Hymnen den Namen Gregors beizufügen. In seinem beigedruckten Kommentar suchen wir sogar den Namen Gregors unter den Dichtern vergeblich.

Nicht besser fahren wir mit Clichtoveus. In seinem Elucidatorium (ich citiere die Baseler Ausgabe von 1517) schreibt er vier Hymnen Gregor zu, drei apodiktisch, den vierten dubitando:

N o c t e s u r g e n t e s. fol. 3a. „Ceterum auctor istius hymni est beatus Gregorius“.

E c c e, i a m n o c t i s. fol. 3b. „Eius auctor ignotus, quem tamen facile crediderim fuisse sanctum Gregorium ob continuatam praecedentis hymni materiam et idem carmen“.

L u c i s c r e a t o r o p t i m e. fol. 5a sq. „Auctor eius est sanctus Gregorius“.

P r i m o d i e r u m o m i u m. fol. 6a. „Auctor eius sanctus Gregorius“ fol. 5b.

Das ist alles, was wir erfahren.

Wir können also das gewonnene Resultat zusammenfassen, wie folgt:

1. Die acht „echten“ Hymnen, welche „mit allgemeiner Übereinstimmung“ Gregor zugeschrieben werden, ruhen einzig und allein auf der Autorität zweier Schriftsteller des 16. Jahrh., die es nicht der Mühe wert halten, ihre Ansicht zu begründen; u. z. ruhen Nr. 1—3 auf der Autorität von Fabricius u n d Clichtoveus, Nr. 4 auf der des Clichtoveus allein, Nr. 5—8 auf der des Fabricius allein. Ein älteres und besseres Zeugnis haben wir nicht. W i r k e n n e n a l s o k e i n e n e c h t e n G r e g o r i a n i s c h e n H y m n u s.

2. Alles Gerede in Literaturgeschichten, Anthologien und Encyklopädieen über echte und unechte Hymnen Gregors, über seine dichterische „Behandlungsart“, seine metrischen Freiheiten und Gepflogenheiten hängt vollkommen in der Luft und ist unbarmherzig zu streichen.

3. Wir haben kein einziges historisches Zeugnis dafür, daß Gregor Hymnen gedichtet habe. Wir müssen also auch die Frage: Haben wir Gregor den Großen als Hymnendichter anzusehen? erwidern: Wir haben absolut keinen Grund und keinen Anhaltspunkt ihn dafür zu erklären; er ist es n i c h t — donec probetur.

5.

Die Ehe Heinrichs II, des Heil., mit Kunigunde.

Von Prof. Dr. J. B. Sägmüller.

In Qschft LXXXVII (1905), 78 ff. habe ich unter obiger Aufschrift einen kleinen Aufsatz über diese viel kontrovertierte Frage veröffentlicht und gegenüber einer rein negativen Kritik dieser „Josephsehe" mich dahin aussprechen zu können geglaubt, daß die von Rudolf Glaber, einem fast ganz zeitgenössischen, mit den Verhältnissen Kaiser Heinrichs II best bekannten Mönch im Kloster Clugny, bezeugte Tatsache von der Impotenz der Kaiserin Kunigunde, die dann von Heinrich nach römischem Eherecht gewählte Enthaltung vom ehelichen Umgang mit ihr, obschon er sie hätte nach deutschem Kirchenrecht verstoßen und eine andere Gattin nehmen können, — daß also diese den Heinrich hochverehrenden Mönchen vor allem bekannte, wenigstens teilweise Josephsehe des heiligen Kaiserpaars nach und nach Veranlassung gegeben habe zu dem Glauben und der Legende von einer vollständigen Josephsehe, daß demgemäß der „Klosterroman" doch einen gewissen bisher übersehenen historischen Kern habe.

Es hat dann nicht an vielen zustimmenden Äußerungen gefehlt, welche erklärten, daß jetzt diese alte, viel verhandelte Frage definitiv gelöst sei[1]). Es hat aber auch nicht an starkem

1) Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung 1904, Nr. 49, 8. Dezember, S. 386; 1905, Nr. 7, 16. Februar, S. 40. Literarische Beilage zur Augsburger Postzeitung, 1905, Nr. 3, 24. Januar, S. 21. Historisches Jahrbuch, XXVI (1905), 179. Literarische Rundschau, 1905, Nr. 10,

Widerspruch gemangelt in mündlichen und brieflichen Äußerungen, in halb oder ganz wissenschaftlichen Organen[1]). An Einwürfen wurden zum Teil in Übereinstimmung mit dem schon früher von den Verteidigern der Josephsehe Geäußerten, zum Teil neu im wesentlichen folgende[2]) vorgebracht:

Heinrich habe seine Josephsehe geheim halten wollen, um nicht von den Reichsfürsten, die beim Tode des dann kinderlosen Königs blutige Thronstreitigkeiten zu befürchten hatten, von diesem Vorhaben abgedrängt zu werden. Daß er diesen seinen Entschluß geheim gehalten habe, beweise das Additamentum zu Adalberts Lebensbeschreibung des heiligen Kaisers, wonach er der bei der Feuerprobe sein Geheimnis verratenden Gattin hastig

---

Sp. 371. Analecta Bollandiana, XXIV (1905), 299 f. Revue d'histoire ecclésiastique, VI (1905), 680. Theologische Quartalschrift LXXXVIII (1906), 317.

1) H. Müller, St. Heinrichs Josephsehe in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands, 1905, Nr. 5, 1. März; Katholische Kirchenzeitung, 1905, Nr. 22, 17. März. Theologisch-praktische Quartalschrift, LVIII (1905), 325 ff. Stimmen aus Maria-Laach, 1905, I, 273; 1906, II, 573. J. Körber, Die jungfräuliche Ehe des heiligen Kaisers Heinrich. Wissenschaftliche Beilage zur Germania, 1905, Nr. 19 und Nr. 20. Den Stand der Frage, die betreffenden Streitartikel und die eigene Stellung faßt zusammen Müller in: Das heilige Kaiserpaar Heinrich und Kunigunde. 4. Auflage. 1906. 169 ff. Von den dort verzeichneten Artikeln waren mir nicht zugänglich die im Oberrheinischen Pastoralbatt 1904 und 1905 erschienenen, sowie der in der Apologetischen Korrespondenz 1905. Doch enthalten allem nach die Äußerungen Müllers im Oberrheinischen Pastoralblatt nichts Neues. Der Artikel in der Apologetischen Korrespondenz ist gegen die Josephsehe gerichtet.

2) Auf den von Körber mir wegen der von Glaber bezeugt sein sollenden Impotenz der Kaiserin gemachten Vorwurf einer befangenen, des sittlichen Zartgefühls baren Nörgelei habe ich Germania Nr. 23, 8. Juni, geantwortet mit dem Hinweis darauf, daß er mit diesem Vorwurf vollständig allein stehe. Wenn je, so gilt hier das französische Wort: Es gibt nichts Härteres als Tatsachen.

den Mund geschlossen habe. Dieses Bestreben um Geheimhaltung berichte auch das Kölner Martyrologium von Usuard. Wo nun Heinrich nach Thietmar, dem sächsischen Annalisten und Arnulf von Halberstadt auf der Synode zu Frankfurt 1007 gesagt habe: „Weil mir keine Hoffnung auf Nachkommenschaft bleibt, habe ich Christus den Herrn zum Erben erwählt", da seien unter diesen Umständen diese Worte von den Teilnehmern der Synode natürlich auf Kinderlosigkeit aus natürlichen Gründen ausgelegt worden und so habe sich die Ansicht von der Kinderlosigkeit des heiligen Ehepaares im gewöhnlichen Sinne weiter verbreitet und erscheine bei Glaber in folgender Form: „Da er (Heinrich) auch sah, daß er von ihr (Kunigunde) keine Kinder erhalten könne, so entließ er sie dennoch nicht". Heinrich habe sein Geheimnis auch nicht dem befreundeten Abt Odilo von Clugny und seinen Mönchen mitgeteilt. So sei es bei dem damals beschwerlichen Verkehr sehr leicht möglich gewesen, daß man die in Bamberg seit 1024 bekannte Tatsache der jungfräulichen Ehe in dem so weit entfernten Clugny 20 Jahre nach dem Tode des Heiligen noch nicht kannte. Heinrich selbst habe erst auf dem Todbette Aufklärung gegeben. Die älteste uns erhaltene Aufzeichnung über diese Äußerung des sterbenden Kaisers rühre von Leo Ostiensis her, der in seiner 1075 begonnenen Klosterchronik von Montecassino erzähle, daß nach den Berichten Heinrich II so keusch gelebt habe, daß er in der Todesstunde eine unzweideutige Erklärung über seine jungfräuliche Ehe abgelegt habe. Ungefähr um dieselbe Zeit versichere Ekkehard von Aura die auf dem Zeugnis von vielen beruhende Überzeugung von einer vollständigen Josephsehe Heinrichs II. Ebenso der Bamberger Kleriker Adalbert, kurz nachdem eine päpstliche Kommission alles auf die Tugenden Heinrichs Bezügliche untersucht hatte. Weiterhin bezeugten die Josephsehe die um die Mitte des 12. Jahrhunderts verfaßte

Lebensbeschreibung Meinwerks und die nach den sorgfältigsten Untersuchungen erlassenen Kanonisationsbullen sowohl von Heinrich 1146 als Kunigunde 1200. „Die an sich schon schwierig anzunehmende Kunde von der jungfräulichen Ehe, die nur denen, die bei Heinrichs Tod anwesend waren oder darnach mit Kunigunde verkehrten, und früher etwa bei der Feuerprobe Anwesenden aus erster Hand bekannt geworden war, konnte später nur schwer Boden fassen und nur im Munde durchaus zuverlässiger Zeugen Glauben finden. Daß sie diesen Glauben dennoch gefunden und in dem Maße, daß er durch Eide, wie die erwähnte Heiligsprechungsbulle der heiligen Kunigunde ausdrücklich sagt, bezeugt werden konnte, zeigt eben wieder, daß die Zeugen durchaus einwandsfrei gewesen." [1]) Zum Schluße beruft sich Müller auf die Stimmen aus Maria-Laach 1905, I, 227, wo es heißt: „Bleibt es einem gründlichen Kenner des beginnenden 11. Jahrhunderts und der in betracht kommenden Quellen stets unbenommen, sich über diese Überlieferung seine eigene Ansicht zu bilden, so steht es doch auch frei, eine so weit zurückreichende und durch gute Momente gestützte Überlieferung in Ehren zu halten, so lange ein peremptorischer Beweis gegen dieselbe nicht erbracht ist. Dies ist aber trotz aller Anstrengungen bis heute nicht gelungen. Selbst der von Dr. Sägmüller (Theol. Qschft 1905, 78 ff.) gebotene Lösungsversuch, das Beste was vorgebracht wurde, geht über eine geistreiche Konjektur nicht hinaus und beruht auf der einseitigen Auslegung einer einzigen Stelle des Rudolfus Glaber." [2])

---

1) So Müller vor allem im Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands, 1905, Nr. 5, 1. März und genau so in Katholische Kirchenzeitung, 1905, Nr. 22, 17. März. Ähnlich in Theologisch-praktische Quartalschrift, LVIII (1905), 325 ff. und zuletzt zusammenfassend in: Das heilige Kaiserpaar u. s. w. [4] 169 ff.

2) In eben diesem Organ, 1906, I, 573, heißt es in der Rezension über die 4. Auflage von Müller, Das heilige Kaiserpaar u. s. w.: „Die

Diese letztere Einwendung von einseitiger Auslegung der Stelle Glabers veranlaßt mich, die für die ganze Frage überaus wichtige Stelle einer erneuten Untersuchung zu unterwerfen und so noch in einer Art von Gegenprobe zum ersten Artikel zu fragen, ob Glaber habe etwa gerade so von der Möglichkeit einer Entlassung Kunigundens durch Heinrich schreiben können, wie er tatsächlich geschrieben hat, wenn er bei Heinrich und Kunigunde bezw. letzterer nicht Impotenz, sondern eine Josephsehe, oder zunächst wieder bei letzterer ein früheres einfaches Gelübde der Keuschheit annahm [1]).

Ehe aber in diese neue Untersuchung eingetreten wird, sollen zuvor die in Frage kommenden wichtigsten Berichte im ursprünglichen Text hergesetzt sein.

Nach Thietmar sprach Heinrich zu den auf der Frankfurter Synode vom 1. November 1007 Versammelten: „Ob recompensationem futuram Christum haeredem elegi, quia in sobole acquirenda nulla spes remanet mihi; et quod praecipuum habui, me ipsum cum modo acquisitis seu acquirendis in sacrificium Patri ingenito iam dudum secreto mentis obtuli.“ [2])

---

altehrwürdige, mit dem Geiste des früheren Mittelalters und der ganzen Denkweise des heiligen Kaiserpaares durchaus in Einklang befindliche Überlieferung von der jungfräulichen Ehe hat der Verfasser mit gutem Recht festgehalten und er erklärt, daß die hierüber geführte jüngste Kontroverse ihn in seiner Überzeugung nur noch mehr bekräftigt habe. Im Buche selbst wird die Kontroverse nicht weiter geführt, sondern nur das Verzeichnis der betreffenden Streitartikel in den öffentlichen Organen beigefügt, die erhobenen Einwände werden als nicht durchschlagend in ihrer Kraftlosigkeit gezeigt und die festgeschlossene Kette der Überlieferung bis zur ersten Bezeugung ihres Vorhandenseins durch jenen wohlunterrichteten und urteilsfähigen Mönch von Montekassino zurückverfolgt.“

1) Für ein solches Gelübde plädiert u. a. Looshorn, Die jungfräuliche Ehe Kaiser Heinrich II, des Heiligen, mit Kunigunde in Zeitschrift für kath. Theologie, VIII (1884), 822 ff. und Müller, Das heilige Kaiserpaar u. s. w. [4] 31 f.

2) Ed. Kurze 152.

Bischof Arnold oder Arnulf von Halberstadt schreibt an Bischof Heinrich von Würzburg im November 1007: „. . . . si se Deus privaret fructu ventris sui et humana prole exhaeredaret, se Deum, si dignaretur, libenter sibi haeredem facturum.“ [1])

Der Mönch Rodulf Glaber berichtet um die Mitte des 11. Jahrhunderts: „. . . ex qua (Kunigunde) etiam cernens non posse suscipere liberos, non eam propter hoc dimisit, sed omne patrimonium, quod liberis debebatur, Christi ecclesiae contulit.“ [2])

Ende des 11. oder anfangs des 12. Jahrhunderts schreibt Ekkehard von Aura: „Considerans se filios non habiturum, quippe qui, ut multi testantur, consortem regni, Cunigundam, nunquam cognovit, sed ut sororem duxit.“ [3])

Etwas früher wohl meldet der Mönch Leo von Montekassino: „Super caeteras autem bonitates seu virtutes, quas idem imperator habuisse narratur, adeo fertur vixisse castissimus, ut ad mortis articulum veniens coram praesentibus episcopis atque abbatibus, vocatis Cunigundae, coniugis suae, propinquis eaque illis tradita, feratur dixisse: Recipite, quam mihi tradidistis, virginem vestram.“ [4])

Um 1146 verfaßt der Bamberger Diakon Adalbert, veranlaßt durch die Kanonisation Heinrichs, ein Heiligenleben desselben und schreibt dem sterbenden Kaiser die Erklärung zu: „Hanc ecce mihi a vobis, immo per Christum consignatam ipsi Christo Domino nostro et vobis resigno virginem vestram.“ [5])

---

1) Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, 478.
2) Mon. Germ. SS. VII, 62.
3) Mon. Germ. SS. VI, 192.
4) Mon. Germ. SS. VII, 658.
5) Mon. Germ. SS. IV, 810.

In der Kanonisationsbulle Heinrichs von Papst Eugen III, 14. März 1146, heißt es: „Jn thoro etiam legitimo positus, quod paucorum fuisse legitur, integritatem castimoniae usque in finem vitae conservavit.“ [1])

In der Kanonisationsbulle von Kunigunde endlich, erlassen von Innocenz III, 3. April 1200, lautet der hieher gehörige Passus: „Qui iurati dixerunt, quod, sicut ex celebri fama et sollenni scriptura noverunt, B. Kunigundis S. Henrico imperatori, fuit matrimonialiter copulata, sed ab eo non exstitit carnaliter cognita. Unde cum dominus imperator ageret in extremis, principibus et parentibus inquit de illa: Qualem mihi eam assignastis, talem vobis eam resigno; virginem eam dedistis et virginem reddo. Suam ergo virginitatem Domino consecravit et servavit intactam.“ [2])

In meiner ersten Untersuchung habe ich also den Bericht Glabers unter Rücksichtnahme auf Thietmar und Arnulf von Halberstadt „wortgemäß“ dahin interpretiert, daß der die Erzeugung von Kindern verhindernde Umstand als Impotenz auf seiten Kunigundens lag. Die sofort von Glaber angezogene Möglichkeit, daß Heinrich die unfruchtbare Gattin hätte auch verstoßen können — was er aber nicht getan —, habe ich dann zum Unterschied von allen bisherigen einschlägigen Untersuchungen, die darüber einfach hinwegeilten, als durchaus mit dem damaligen deutschen kirchlichen Eherecht harmonierend gefunden. So wurde die Interpretation von der Impotenz der Kaiserin als noch mehr berechtigt erwiesen.

Setzen wir nun aber zunächst einmal doch den Fall, Glaber[3])

---

1) Harduin, Acta conciliorum, VI, 2, 1245 sq. Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum ², Nr. 8882.

2) Hartzheim, Concilia Germaniae, III, 475. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum, Nr. 1000.

3) Man könnte diese gezwungene Annahme schließlich, freilich ebenso gezwungen, auch bei Thietmar und Arnulf machen.

spiele mit den Worten: „ . . . ex qua etiam cernens non posse suscipere liberos“ auf ein (bestimmt erst von der späteren Legende ausgesprochenes[1]) der Ehe vorausliegendes[2]) einfaches Gelübde der Keuschheit, also nicht auf eine physische, sondern auf eine moralische Unmöglichkeit der Kindererzeugung bei Kunigunde an, — war dann Heinrich ebenso in der Lage, seine (vermeintliche?) Gattin zu entlassen, wie Glaber das sagt? Daß bei Heinrich selbst jedenfalls kein solches Gelübde vorlag, beweist die von demselben Mönch bezeugte Freiheit desselben, sich anderweitig zu verheiraten. Es liegt so die Frage vor, welche Wirkung hatte zu jener Zeit ein einfaches Gelübde der Keuschheit (ohne gleichzeitigen Eintritt in ein Kloster) auf eine nachfolgende Ehe?

Daß solche Fälle tatsächlich vorkamen, ist bei der Art und Weise, wie im früheren Mittelalter die Mädchen einfach durch die Eltern verheiratet wurden[3]) wohl verständlich und sie werden uns auch historisch bezeugt[4]). Daher hat sich

---

1) Noch nicht einmal Adalbert berichtet etwas von solchem Gelübde. Wie wenig man von der Jugend und Heirat Kunigundens wirklich weiß, läßt sich ersehen aus S. Hirsch, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich II. I (1862), 184, 534 f.

2) Die Eventualität, daß Kunigunde erst nach Eheschluß zuerst für sich allein ein Gelübde abgelegt und hernach Heinrich zur Josephsehe bestimmt habe, können wir doch füglich, als nicht einmal von der Legende angenommen, außer acht lassen.

3) Verwiesen sei zu diesem Punkt auf meinen Aufsatz: Eine Dispens päpstlicher Legaten zur Verehlichung eines Siebenjährigen mit einer Dreijährigen im Jahre 1160. Qschft LXXXVI (1904), 556 ff. Vgl. auch: W. v. Hörmann, Quasiaffinität, 2. Abteilung, 1. Hälfte (1906), S. 512, A. 1.

4) H. Günter, Legendenstudien 1906. 52 f. F. Brandileone, Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia. 1906. 505 f. Auch Gratian weist auf solche Fälle hin in Dict. ad c. 26, C. XXVII, q. 2. Doch meint er Fälle, wo nach der Verehlichung erst das Gelübde abgelegt wurde. Noch sei verwiesen auf die 2. Nokturn im Offizium der heiligen Pulcheria und des heiligen Hilarius von Poitiers.

auch die kirchliche Gesetzgebung und die Doktrin eingehend mit solchen ebenso praktischen als interessanten Fällen beschäftigt. Wir haben gar nicht notwendig, das näher hier darzustellen. Vielmehr können wir auf eine Reihe der eingehendsten Untersuchungen hierüber verweisen und das Fazit aus denselben hiehersetzen.

Über die Richtigkeit der Ehen derjenigen Jungfrauen, die feierlich das Gelübde der Keuschheit abgelegt hatten oder gar schon in das Kloster getreten waren, gehen die Meinungen für die ersten vier bis fünf Jahrhunderte auseinander. Es dürfte aber richtig sein, für die Folgezeit anzunehmen, daß solche Ehen mehr und mehr für ungiltig angesehen wurden, bis schließlich das Lateranense I und II die Ehe des Mönchs und der Nonne als nichtig erklärte. Wenn dagegen gottverlobte Jungfrauen ohne feierliche Gelübde und ohne Klostereintritt eine Ehe eingingen, so wurde ihnen leichtere Buße auferlegt als denen mit feierlichen Gelübden oder den Klosterfrauen und ihre Ehe wurde für gültig angesehen [1]).

Unter diesen Umständen ist zu sagen, daß wenn Glaber mit den Worten: „. . . ex qua etiam cernens non posse suscipere liberos" auf ein etwaiges von Kunigunde als Mädchen abgelegtes einfaches Gelübde der Keuschheit hätte hindeuten wollen, er dann doch nicht hätte sagen können, daß Heinrich sie hätte entlassen dürfen. Wo er das letztere aber sagt, meint er also nicht ein solches Gelübde als Grund hiefür, sondern nichts anderes,

1) J. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts 1888. 676 ff. P. Wecksser, Das feierliche Keuschheitsgelübde der gottgeweihten Jungfrauen in der alten Kirche. Archiv f. kath. Kirchenrecht, LXXVI (1896), 83 ff. St. Schiwietz, Vorgeschichte des Mönchtums oder das Asketentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Arch. f. k. Kirchenr. LXXVIII (1898), 3 ff. R. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts. II (1898), 364 f. L. Duchesne, Origines du culte chrétien. Ed. 3. 1902. 417 ff. F. X. Wernz, Ius decretalium. IV (1904), 550 sqq. Brandileone, Saggi 257 ff.

als die physische Unmöglichkeit der Kindererzeugung auf seiten Kunigundens, wie er das mit klaren Worten sagt.

Auf solche Weise ist die Annahme eines solchen Gelübdes bestimmt abgewiesen. Günter sucht diese Unterstellung seitens von Looshorn in folgender Weise abzulehnen: „Die Notiz bei Rodulf von Clugny sagt ihm (Looshorn) „aus dem Zusammenhalt mit den anderen Zeugnissen, daß die Unmöglichkeit, von der die ersten Worte reden, auf seiten Kunigundens eine moralische war, weil sie das Gelübde der Keuschheit abgelegt hatte". Wenn Rodulf das sagen wollte, was sollte denn dann der Nachsatz? Warum hätte denn dann Heinrich seine Gattin sollen verstoßen können? Kunigunde hätte doch beim Verlöbnis von ihrem Gelübde reden müssen." [1]) — Aber das bloße Reden würde Kunigunden nicht viel geholfen haben. Ihre Verwandten hätten sie nach damaligem Verfahren wohl auch gegen ihren Willen verheiraten können. Die Frage ist die, ob bei solchem Gelübde überhaupt eine Ehe geschlossen werden konnte. Und diese ist zu bejahen. Dann hat aber der Satz von Glaber, daß Heinrich Kunigunde hätte entlassen können, keinen Sinn mehr. Man hat also für denselben einen anderen Untergrund zu suchen als das Gelübde. Und dieser ist der von dem mönchischen Geschichtsschreiber unmittelbar zuvor selbst angegebene, das physische Unvermögen Kunigundens. Es ist demgemäß auf die erstgestellte Frage, ob Glaber hätte so von einer Entlassung schreiben können, wie er tatsächlich geschrieben hat, wenn er den Worten: „ . . . ex qua etiam cernens non posse suscipere liberos" ein vorausliegendes Gelübde Kunigundens supponiert hätte, mit einem bestimmten „Nein" zu antworten. Glaber weiß von solchem Gelübde nichts.

Die zweite Frage ist, ob der Mönch von Clugny etwa

1) Literarische Beilage der Köln. Volkszeitung 1905, Nr. 7, S. 46.

von dieser Möglichkeit einer Verstoßung geredet hat, weil er eine Josephsehe voraussetzte?

Hier wäre es nun total falsch, wie überhaupt jener Zeit, so auch Glaber den Gedanken an eine Josephsehe bei Heinrich und Kunigunde schon deswegen abzusprechen, „weil der ganze Geist jener Zeit die Josephsehe nicht kennt", weil also das ganze Problem der Josephsehe bei dem heiligen Kaiserpaar eine spätere Interpolation, ein vaticinium ex post sei. So irrig M. Pfeiffer[1]). Man wußte vielmehr schon Jahrhunderte vorher Beispiele in ziemlicher Zahl von solchen in Josephsehe lebenden Paaren anzugeben und die Doktrin handelte seit Augustinus breit über die Josephsehe, speziell über die Ehe zwischen dem heiligen Joseph und der allerseligsten Jungfrau Maria. Man sehe sich doch einmal C. XXVII, q. 2 bei Gratian an und man wird finden, wie viele hievon handelnde Stellen dieser um die Mitte des 12. Jahrhunderts aus alter Zeit anzuführen vermochte.

Die entscheidende Frage ist vielmehr auch hier wieder die, ob Glaber, wenn er seinen Worten: „... ex qua etiam cernens non posse liberos suscipere" eine Josephsehe supponierte, solche Ehe für ungiltig hielt und daraufhin Heinrich die Möglichkeit einer Verstoßung seiner Gemahlin zuerkannte.

Es ist nun auch hier nicht notwendig, unsererseits in eine eingehende Untersuchung darüber einzutreten, ob man die Josephsehe damals für eine giltige Ehe ansah, da diese Frage durch anderweitige Erörterungen bestimmt im affirmativen Sinn gelöst ist. So schreibt Freisen, der bei seiner damals verteidigten Kopulatheorie gerade dieser Stütze für seine Anschauung entbehren mußte: „Es möge gestattet sein, eine Verbindung näher zu betrachten, welche von den ersten Zeiten

1) Literarische Beilage z. Augsburger Postzeitung 1905, Nr. 55, S. 437.

der Kirche bis in die spätere Zeit ein Gegenstand häufiger Behandlung war, eine Verbindung, welche in den ältesten Zeiten fast durchweg der Ausgangspunkt, in den späteren Zeiten dagegen der Prüfstein aller eherechtlichen Auseinandersetzungen oder doch wenigstens ein Gegenstand, mit dem man sich abzufinden versuchte, gewesen ist, die Verbindung nämlich zwischen Joseph und Maria." Und nach Anführung einer Reihe von Äußerungen von Chrysostomus bis zur Glossa ordinaria zum Dekret Gratians resumiert er: „Auch frei finden wir ein „Denken mit Voraussetzung". Die Muttergottesehe mußte ein matrimonium sein. Stimmten die sonstigen Anschauungen, welche die Autoren bezüglich der Ehe hatten, damit nicht überein, so wurde das bei der Muttergottesehe diesen Anschauungen Widerstrebende durch irgend eine Distinktion weggedeutet." [1])

Also ist auf die gestellte zweite Frage ebenso bestimmt, wie bei der vorausbehandelten Annahme eines Gelübdes zu antworten, daß die Josephsehe damals nach dem Vorbilde der Verbindung zwischen Joseph und Maria allgemein für eine giltige Ehe angesehen wurde, daß also Glaber bei und gerade wegen solcher Annahme die Möglichkeit dieser Verstoßung nicht aussprechen konnte.

So können wir auf die beiden aufgeworfenen Fragen abschließend antworten, daß der Untergrund für die Worte des geschichtschreibenden Mönchs: „non eam propter hoc dimisit" nicht ist ein etwa von ihm angenommenes einfaches Gelübde der Keuschheit seitens der noch unverehelichten Kunigunde,

1) Geschichte des kanonischen Eherechts 85 f. 89. An weiterer Literatur sei verzeichnet: J. Schnitzer, Katholisches Eherecht 1898. 317 Scherer, Handbuch des Kirchenrechts. II, 92 [19]; Wernz, Ius decretalium. IV, 78 118; Hörmann, Quasiaffinität, 2. Abt. 1. Hälfte, S. 24, A. 3; S. 25, A. 1; S. 79 f.; S. 82, A. 1; S. 125, A. 1; S. 135, A. 2; S. 138, A. 1; S. 144, A. 2; S. 145, A. 1 S. 146, A. 1.

auch nicht eine von ihm supponierte Josephsehe, sondern kein anderer, als der von ihm im Partizipalsatz: „ex qua etiam cernens non posse liberos suscipere“ angegebene, nämlich die physische Unmöglichkeit der Kindererzeugung, die Impotenz der Kaiserin. Und so müssen wir angesichts des Zeugnisses der Zeitgenossen Heinrichs: Thietmar, Arnulf, Glaber trotz aller eigenen und fremden frommen Herzenswünsche und Gefühle, die einen eher auf die Seite der hernach bestimmt auftretenden Zeugen Ekkehard von Aura und Leo von Montekassino für die Josephsehe des heiligen Kaiserpaares ziehen möchten, bei dem früher schon gewonnenen Resultate, daß die Ehe Heinrichs und Kunigundens keine wirkliche Josephsehe war, entschiedener als je verharren.

Wie ist dann aber die Legende von der Josephsehe entstanden, die uns ungefähr zwei Menschenalter nach Glaber schon so bestimmt entgegentritt [1])? Ich habe als Grund dieser Entstehung die Tatsache angeführt, daß Heinrich, trotzdem er nach deutschem Kirchenrecht seine Gattin, von der er keine Kinder erwarten konnte, zu entlassen berechtigt war, sie doch nicht verstieß, sondern in freiem Entschluß und in heroischer Selbstaufopferung [2]), dem Gebrauch und Gesetz der römischen Kirche folgend, weiterhin als Bruder mit ihr zusammenlebte, eine Tatsache, die, wie aus Glaber hervorgeht, jedenfalls vor allem von den Mönchen beachtet wurde. Und so konnte zum Abschluß gesagt werden, daß wenigstens eine Art von Josephsehe hier vorliege als historischer Kern der so gern weiter gehenden und ausschmückenden Legende.

1) Das „ut multi testantur“ ist von Günter, Kaiser Heinrich II, der Heilige 1904, 80, zu schwach mit „on dit“ gegeben. Es ist natürlich, daß das weitere Mittelalter auf solche Basis hin fest vertrauen zu können glaubte.

2) Das „me ipsum .... in sacrificium .... iam dudum secreto mentis obtuli“ bei Thietmar war auch geeignet, den Gedanken an die

Anders Günter. Da wirkt die Legende sich ohne jeden tatsächlichen Untergrund aus. „Da war es vor allem Heinrichs kinderlose Ehe, die zu Mutmaßungen geradezu herausforderte, — und was wäre geeigneter gewesen, die Heiligen zu illustrieren, als die naheliegende Erklärung, daß die Gatten in jungfräulicher Ehe gelebt haben?“ [1]) „Heinrichs Ehe war eben kinderlos und aus diesem Umstand ist leicht eine Josephsehe geworden, als man anfing, in Heinrich ausschließlich (?) den Heiligen zu sehen.“ [2]) Und wiederum: „Die Ehe war kinderlos; Heinrich wurde frühzeitig (wie bald?) als Heiliger verehrt; beide Momente zusammen erklären mir die Entstehung der Legende.“ [3]) Wir haben also hier nach G. die Wirksamkeit des „Heiligen-Typs“, „der sich von den Heiligen der Geschichte möglichst — d. h. soweit es der Zwang veränderter Zeiten und Verhältnisse nur immer zuließ — unabhängig zu erhalten wußte und der seinerseits fast sämtliche Heiligenbilder überfirnißte“, den Gebrauch der „ererbten Brille, durch die man die Heiligenbilder anzusehen sich gewöhnt hat“ [4]).

Mag sein und in sehr vielen Fällen zutreffen. Aber das bleibt doch als Niederschlag aus diesen unseren beiden Untersuchungen, daß der Ausgang von dem präkonzipierten „Heiligentyp“ und der Hinblick auf die „ererbte Brille“ in diesem Fall einen herrlichen Zug im Bild Heinrichs II., des Heiligen, vollständig übersehen machte und den wirklichen historischen Untergrund der legendären Josephsehe des Kaisers nicht auffinden ließ. Es gibt das eine scharfe Mahnung, nicht von vorherein in Heiligenleben

---

Josephsehe zu wecken und zu stärken.

1) Kaiser Heinrich II. 80.

2) Ebendas. 82.

3) Literarische Beilage der Köln. Volkszeitung 1905, Nr. 7, S. 46.

4) Legendenstudien Vorwort VIII. Vgl. ebendas., S. 53, A. 1, über die jungfräuliche Ehe Heinrichs II.

und Legendenstudien nach bei der Ähnlichkeit menschlicher Verhältnisse sich leicht aufdrängenden präkonzipierten Richtlinien zu arbeiten, sondern im einzelnen, Zug um Zug. Sonst wird man sicherlich viele schöne, erbauliche und auch historisch mehr oder weniger, aber doch noch irgend haltbare Züge unbegründet aus den Bildern der Heiligen herauswischen und sie so verwischen. Das ist nicht unsere Auffassung allein. So schreibt G. Menge, die Heiligenleben des Mittelalters dürften nicht in Bausch und Bogen verworfen, sondern müßten im einzelnen einer sorgfältigen Prüfung unterzogen werden [1]). Und ein erfahrener Franzose sagt bei Besprechung von E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche, 1904, daß solche zusammenfassende Bücher noch nicht gewagt werden dürften. Kleine minutiöse Monographien brauche man [2]). Der Bonner Kirchenhistoriker Schrörs aber läßt sich dahin vernehmen, daß darin zuerst eine Unmasse von Detailstudien nötig sei, um volle Sicherheit zu haben. Dieses Ziel liege noch in weiter Ferne [3]).

6.

Zur Geschichte des Codex Amiatinus.

Von Dekan Dr. **Joseph Schmid**, Ravensburg.

Die Sirletiana der vatikanischen Bibliothek enthalten eine Reihe von wertvollen Ergänzungen zu den Forschungen Vercellone's über die Geschichte der Vulgata aus der Zeit des Konzils

1) Kritik in den Heiligenleben des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte der Hagiographie. Der kath. Seelsorger, XVII (1905), 64.

2) Revue d'histoire et de littérature religieuses XI (1906), 270.

3) Literarische Rundschau, 1906, Nr. 11, Sp. 486.

von Trient. Sie beziehen sich teilweise auf die Auslegung des Dekrets der vierten Session des Konzils von Trient, teils geben sie Aufschluß über die Durchführung des Beschlusses des Konzils, eine möglichst fehlerfreie Vulgataausgabe herbeizuführen. Ständige Berufsarbeiten haben mir die Hoffnung genommen, je einmal zur Ausarbeitung des gesammelten Materials zu kommen und so habe ich mich entschlossen, dasselbe einem Exegeten vom Fach in die Hand zu geben. Herr Pater Hildenbrand Höpfl O. S. B. hat mit großer Bereitwilligkeit die nicht leichte Aufgabe übernommen und ich bin sehr dankbar, daß gerade er meinen Wünschen entsprochen hat. Er hat sofort durch eigene Forschungen und wertvolle Funde, auf welche nur der Fachmann aufmerksam werden konnte, meine Studien ergänzt und es ist zu erwarten, daß das Resultat manche Überraschungen in gelehrten Kreisen bringen wird. Die Vatikana enthält einen Kommentar Sirletos zu den meisten Büchern des Neuen Testamentes, mit dem ausgesprochenen Zweck abgefaßt, die Ausgaben des Erasmus nachzuprüfen und zu ergänzen, beziehungsweise die Vulgata gegen seine Angriffe und abweichenden Lesarten zu verteidigen[1]). Höpfl fällt das Urteil: „Es wird nicht allzuschwer sein, den Nachweis zu liefern, daß Sirleto dem Erasmus in bezug auf Textkritik wie auf philologisch-historische Kenntnisse bedeutend überlegen war. Die meisten der von ihm vorgeschlagenen oder verteidigten Lesarten werden jetzt als richtig anerkannt“. Häufig beruft sich Sirleto in diesen „Annotationes“ auf einen Codex Lugdunensis und adoptiert seine Lesarten. Es ist dies kein anderer als der jetzt so viel genannte Codex Bezae. Der Bischof von Clermont hat ihn 1546 nach Trient gebracht. Der Legat des

1) Die Studien ergeben in dieser Hinsicht eine Ergänzung der Arbeit Bludaus: „Die beiden ersten Erasmusausgaben des Neuen Testamentes und ihre Gegner“. Freiburg Herder 1902.

Konzils Marcello Cervino ließ durch seinen damaligen Familiaren, den Franzosen Gentianus Hervetus[1]), eine genaue Kollation des Kodex anfertigen. Diese benutzte Sirleto vom Jahre 1551 an bei seiner Arbeit. Wir besitzen in ihr die erste schematische Verwertung des Kodex.

Wie den Codex Bezae, so hat Sirleto auch den Codex Amiatinus gekannt und verwendet. Codex Vatic. 9517 enthält die „Biblia Lovanii impressa cum emendationibus". Die Lesarten, die auf dem Rande namhaft gemacht sind, sind von Sirletos Hand. Wahrscheinlich hat Sirleto bei dieser Arbeit die Absicht gehabt, die vom Konzil von Trient verlangte Vulgataausgabe vorzubereiten bezw. zu liefern. Der berühmte Buchdrucker Paulus Manutius wurde unter Pius IV 1561 besonders zu dem Zwecke nach Rom berufen, diese Ausgabe zu drucken. Die Noten sind aus verschiedener Zeit. Eine ältere, sehr verblaßte Korrektur ist teilweise gestrichen; die zweite ist jüngeren Datums. In dieser citiert Sirleto häufig die lectio Longobarda oder den codex Longobardus. Dieser Kodex dürfte kein anderer sein als der Codex Amiatinus.

Vercellone erwähnt in seinen „Dissertazioni Accademiche di vario argumento. Roma 1864" (S. 90) unter Berufung auf die Memorie diplomatiche dell' antichissimo monastero di S. Salvatore del Monte Amiata raccolte ed illustrate dal P. D. Gio. Colombino Fatteschi abbate Cisterciense (dal Cod. Sessoriono C D XIV E fol. 107): „Nel 1572 fu fatto abbate D. Galgano di Pietro da Monticello e a suo tempo avendo incominciato Gregorio XIII l'opera già prescritta dal sacro concilio di Trento, di ridurre la santa Bibbia alla lezione piu purgata, fu fatto capitale, per farvi le opportune riflessioni, della famosa Bibbia amiatina antichissima. Sorsero

1) Vgl. über ihn Hurter, Nomenclator literarius recentionis theologiae catholicae theologos ex hibens Oeniponte 1892 S. 111.

mille opposizioni anche per parte del comune della Badia, perchè l'abbate non si privasse di tesoro si singolare, sul timore, che accomodandolo per un giusto motivo si perdesse per sempre. Ed in vero su tali riflessi ne fu negata la consegna. Ma quello che non potette ottenere Gregorio XIII, lo consequì benissimo il suo successore Sisto V, siche nel 1587 quel pregievolissimo codice fu consegnato da portarsi a Roma per farvi gli opportuni riscontri. Non s'ingannavano per altro quei, che si opponevano alla consegna ed imprestito di tal codice, poichè non si volle meno che la sovrana mediazione della serenissima casa de' Medici perchè nel 1590 i nostri monaci potessero toglierlo dalle unghie dei romani, che ben conoscevano il valore d'un codice si singolare". Der Kodex selbst enthält auf der Innenseite des Einbands die Notiz: „Die gegenwärtige Bibel wurde am 12. Juli 1588 zu dem Kardinal Antonio Carafa zum Zweck der Emendation der lateinischen Vulgata nach Rom gebracht auf Befehl seiner Heiligkeit Sixtus V und wurde den hochwürdigen Patres Marcello Vanni und Stephano Pizzetti, Mönchen des Klosters von S. Salvatore in Montamiata zurückgestellt am 19. Januar 1590." (Tischendorf: Codex Amiatinus: Novum Testamentum Latine 2. ed. Lipsiae 1854 Prolegomena XIII.)

Wie der Codex in Rom bekannt wurde und welche Verwertung er schon unter dem Pontifikate Gregors XIII in Rom gefunden hat, darüber geben eine Anzahl von Aktenstücken aus den Sirletiana Auskunft, welche wichtig genug sein dürften, um wörtlich mitgeteilt zu werden. Zuerst hat ein Franziskanermönch Filippo Gesualdi [1]) Sirleto auf den Codex aufmerksam gemacht. Sein Schreiben ließ mich an den Codex Amiatinus denken. Die Gewißheit, daß es sich um keinen andern Codex handeln kann, gab mir P. Hildebrand

1) Ob ein Verwandter des nachmaligen Kardinals Alfonso Gesualdi?

Höpfl. Das für mich zunächst rätselhafte Piano ist das im Gebiete von Montepulciano nicht weit von der Abtei Monte Amiata liegende Städtchen Piano Castagnaio. Die hervorgehobenen Stellen Act. 15, 41 und 2. Petr. 1, 10 sind im Codex Amiatinus in der im Briefe hervorgehobenen Weise behandelt. Der Mönch benachrichtigte Sirleto, damit er seinerseits die Inquisitionskongregation (sacrum officium) aufmerksam mache, damit ein Mißbrauch mit dem Codex verhindert werde. Sirleto zeigte auch hier seinen weiteren Blick. Ob er, wie die oben angeführte Stelle bei Vercellone nahelegt, den Codex selbst nach Rom verlangte, dafür finde ich keinen Anhaltspunkt. Sicher ist, daß er dem Bischof von Montepulciano den Auftrag gab, eine genaue Collation vorzunehmen und die Varianten einzusenden. Der Bischof unterzog sich der Aufgabe, anfangs gefördert von den Bewohnern der Abtei, später aber bei der hohen Verehrung, in welcher der Codex als vermeintliches Werk Gregors d. Gr. stand, mit großem Mißtrauen beobachtet. Am 12. März 1574 konnte er die Frucht seiner Arbeit an Sirleto einsenden. In dem Begleitschreiben macht der Bischof auch auf die Schwierigkeit aufmerksam, welche ihm die lettera mezzalongobarda gemacht. Das mag die Ursache sein, daß Sirleto den Codex als lectio Longobarda oder als Codex Longobardus citiert.

Nach Mitteilung des P. Höpfl findet sich das älteste Zeugnis über das Vorhandensein des Codex im Kloster San Salvatore bei Ughellius: Italia sacra III p. 623. Er war 1631 in Monte Amiata. Auf sein Betreiben wurde die Krypta der Kirche untersucht. Dabei fand man eine Inschrift aus dem Jahre 1036, welche über die in diesem Jahre erfolgte Konsekration der Kirche berichtet und auch die Reliquien aufzählt, darunter Vetus Novumque Testamentum seu bibliam scriptam manibus beatissimi pontificis Gregorii. Nach Flo-

renz in die Laurentiana kam der Codex durch Großherzog Leopold von Toskana (1765—1790), den späteren Kaiser Leopold II, nach Aufhebung des Klosters. De Rossis überraschende Forschungsresultate sind bekannt.

* * *

Codice Vaticano. 6195 = fol. 330.

Philippo Gesualdi an Kardinal Sirleto.

Ill.mo et R.mo Signor mio Col.mo

Poiche nel passagio mio per Roma non ho potuto personalmente far riverenza a V. S. Illma come desideravo, sicome l'ho fatto per mezo d'altri, cosi vengo hora a farlo stesso con la presente, supplicandola, a mantenermi nella buona gratia sua, alla quale humilmente mi raccomando. Voleva conferire a bocca quelche in iscritto narro a V. S. Ill.ma. Ritruvandomi in Piano il mese di Novembere prossimo passato, andai col P. R.mo Generale alla Badia di San Salvatore nel giorno della dedicatione che fù alli IX. del detto mese, per acquistar le indulgenze e beni spirituali; vedessimo le reliquie, trà quali vì è una Bibia antichissima di carta pecora, quale dicono sia stata di San Gregorio Papa, et perche, quando mi viene una Bibia in mano, io soglio mirarla in quei due luoghi, quali in molte Bibie uscite alla stampa per mano sospetta sono alterati, cioè il 15 capo degli atti apostolici et il primo capo della seconda epistola di San Pietro, che in quello scemano et tolgono via quelle parole: praecipiens custodire praecepta Apostolorum et seniorum, per le quali efficamente si prouano le traditioni della Chiesa, et in quello di S. Pietro alterano quelle parole che si chiaramente concludono l'opre: Fratres magis satagite, ut per bona opera etc. et dicono fratres magis satagite et date operam etc. e quando m'è occorso per la visita trouar questi luochi cosi falsificati, io ho fatto mandare la Bibia o testamento nuovo alli deputati del santo Officio. Sendo dunque in detto luoco della Badia e vedendo e legendo con divotione detta Bibia detta di Santo Gregorio mi venne in pensiero di veder detti luochi degli atti apostolici e dell' Epistola di San Pietro, acciò potessi dire e scrivere opportunamente, quando mi fusse occorso et in confusione degli Eretici et in stabilimento della verità catholica di hauer visto e letto Bibia fatta e scritta innanzi seicento anni, et hauer trouati detti due luochi tali quali noi hora diciamo, leggiamo, e predichiamo. Lessi il capo primo della seconda di San Pietro e sta bene, ma quello degli atti apostolici stà tronco e scemato delle sopradette parole; il che vedendo tacqui con animo nel mio venir a Roma conferir il tutto con V. S. Ill.ma come fò con questa, poichè non hò hanuto commodità di farlo à bocca, supplicandola che, conoscendo lei esser di necessità a far questo officio presso al santo Officio, si degni o a farmene dar cenno o farne far lei motto alli Illustrissimi Signori dell santo Officio. Ame parebbe si facesse sopra ciò provisione, perchè leggendo detta Bibia qualcheduno, che hauesse più curiosità, che fede, potrebbe dall' antichità dello sritto, e dall' auttorità di chi l'hebbe prender malamente occasione di latrare contra la sincera verità catholica

apostolica Romana. Auuertendo che la divisione degli atti apostolici in detta Bibia è in maggior numero di capi; laonde quello che a noi è 15.^{o} Capo in detta Bibia arriua al 40-^{mo} in circa. La mi perdoni, se la fastidisco, e baciandole le sacri mani resto pregando Dio N. S.^{re} conservi e prosperi felicem.^{te} V. S. Ill.^{ma}

Di Napoli il primo di Gennaio. Di V. S. Ill.^{ma} et R.^{ma}

humilissimo servitore.
f. Filippo Gesualdi scrittore
dell' Ordine min. con.^{le}

Codice Vaticano. 6191, fol. 514.

Il Vescovo di Montepulciano al Sirleto.

Ill.^{mo} et R.^{mo} Signor Padron mio Col.^{mo}

Il sinodo Provinciale di Firenza ha portato maggior longheza di quello che si pensava, però io perancora non ho hauuto tempo di metter man al confronto della Bibbia dell Abadia di San Salvador siccó che la S. V. Ill^{ma} mi conmmandò. Ma fra due giurni con la gratia di Dio spero di dare principio con intention di guadagnar con l'assiduità quel che si è perso per questi impedimenti. Et con questo bascio humiliss.^{te} le mani alla V. S Ill.^{ma} pregando Nostro Signore per ogni sua felicità. Da Montepulciano à 20 di Maggio 1573. D. V. S. Ill.^{ma} et R.^{ma}

humilissmo devotissimo Servitore
Vescovo di Montepulciano.

Codice Vaticano 6191 fol. 622.

Il Vescovo di Montepulciano al Sirleto.

Ill.^{mo} et R.^{mo} Signor Padron mio Col.^{mo}

Mandando io il presente portatore mr. Giulio, mio Sec^{re} costà per spedir alcune mie faccende gli ho commesso che in mio nome venga á basciar le mani à V. S. Ill.^{ma} et le dia conto come questi di passati sono stato alla Badia sansalvadore à far trascrivere quella Bibia, la quale habbiam già trascritta fino à tutto il Paralipomenon, ma in ne salmí è grandissima diversità dalla nostra di modo, che si conosce, che quella non è la edition Volgata. Non mancarò di attenderci quanto sia possibile ancor che questi tempi siano contrarii à star hora à quel luogo freddoso. Però se parrà altramente à V. S. Ill.^{ma} me lo potrà far avisar dal predetto mio messer Giulio, finche se fermarà costi a spedir le faccende, nelle quali se hauessi bisogno del suo favore in qualche cosa, glielo racc.^{do} et le bascio humilm.^{te} le mani pregando N. S. Dio per ogni suo contento. Da Montepul.^{o} à X. di novembre 1573.
D. V. S. Ill.^{ma} et R.^{ma}

humiliss.^{o} et devotiss.^{o} servitore Vesc.^{o} di
Montepul.^{o}

Codice Vaticano. 6182 fol. 557.

Idem eidem.

Ill.^{mo} et R.^{mo} Signor Padron mio Col.^{mo}

Non ho mancato di obedire alla S. V. Ill.^{ma} in quel che m'ha commandato, per conto della Bibia dell' Abadia di San Salvadore, aiutato in questo e dalla amorevolezza di quei Pri, et dalla diligentia di messer Girolamo Vignanese, et cosi hauerei fatto anco in

quella glossa ordinaria ch' ella desiderava della felice memoria di Papa Marcello, se non che Mons.r Herennio (Neffe des Kardinals Cervino) stimolato più volte da me ha risposto che non truova d' hauerla. Però se la S. V. Ill.ma ne hauerà qualche inditio la supplico a darmene notitia, per che io possa servirla, come sono obligato, per tante cause, et nel resto rimettendomi à messer Girolamo, (Bruder Sirletos), le bascio humilissimamente le mani, pregandoli dal N. S.re Dio ogni felicità.
Da Montepul.no à 7. di Dicembre 1573.
D. V. S. Ill.ma et R.ma
humiliss.o et devotiss.o Vesc. di Montepul.no

Codice Vaticano. 6192. fol. 30.
Il Vescovo di Montepulciano al Sirleto.
Ill.mo et R.mo Signor Padron mio Col.mo

Mando alla S. V. Ill.ma la Bibbia confrontata con quella che si truova nel Monasterio dell' Abadia di S. Salvadore di Montagna. Nel che ho speso più tempo assai di quel che pensavo, perchè tutto quel paese tiene per traditione antiquata che quella Bibbia sia stata scritta di mano propria di San Gregorio; però la conservano frà le Relqiuie con tanta divotione et reverentia, che non si è potuta adoperar' se non con molto rispetto et circuspettione essendo gl' Huomini di quel Castello entrati in suspetti tali che qual che volta si è portato pericolo di rumori et di sollevationi. Se no' hauerò satisfatto à quel che ella mi haueva commandato, certo ne potrà hauer colpa le mie imperfettioni ma no' già la volontà et il desiderio che ho di servirla col sangue, et sia certa che questo animo non mi ha lassato in questo, ne mi lassarà mai usar negligentia in quel che mi sia accennato da lei. Con la Nota che sarà inclusa vederà i segni che si sono usati et se non riusciranno cosi esattamente, sappia che per la difficultà di legger quella lettera meza longobarda, sono stato forzato à valermi di Ministri come ho potuto trouare.

Si è lassato il salterio, perchè come già scrissi è total.te lontano dalla Vulgata; et pare più à proposito à trascriverlo distesamente come ghiace[1]) Degnisi di commettere quel che vuole che si faccia che non mancherò di ritornare doppo le Feste à obidirla. Et con questo bascio humiliss.te le mani alla S. V. Ill.ma et prego Dio qer ogni suo contento. Da Montepul.no à 12 di Marzo. 1574.
Di V. S. Ill.ma et R.ma

Humiliss.o et divotiss.o Serv.re il Vesc.o
di Montepul.no

---

1) Ghiacere ist nach Bazzarini Ortografia dellá lingua Italiana (Venetia 1824) II p. 460 idiotismo de' Fiorentini für giacere.)

7.

Zur Erinnerung an Paul Vetter.

† am 21. September 1906.

Von Prof. Dr. **Anton Koch**.

Collegae bene merenti
pietatis ergo.

Nur wenige Monate mehr als ein Jahr waren seit dem Ableben des unvergessenen Paul von Schanz[1]) dahingegangen, als die Tübinger katholisch-theologische Fakultät abermals einen schweren, schmerzlichen Verlust zu beklagen hatte. Wiederum mußte sie einen hochangesehenen Gelehrten, einen sehr geschätzten Lehrer, einen edlen und liebwerten Kollegen betrauern. Als Zeichen immerwährender Dankbarkeit, bleibender Liebe und Verehrung ist im Namen der Fakultät und Universität der verdiente Lorbeerkranz an seinem Grabe niedergelegt worden. Dem eifrigen Redakteur und Mitarbeiter der „Theologischen Quartalschrift" soll durch eine knappe Skizze seiner äußeren Lebensschicksale und schriftstellerischen Tätigkeit auch hier der Tribut des Dankes für die dieser Zeitschrift geleisteten Dienste und der Anerkennung für die von ihm uns hinterlassene Geistesarbeit gezollt werden.

Paul Alexander Vetter ist geboren am 14. Juli 1850 zu Oberdettingen, Oberamts Biberach, wo sein Vater, der heute noch lebende Kaiserliche Schulrat a. D., Schullehrer war. Schon frühe tat sich der Knabe durch eine besondere Gabe für Sprachen hervor. Der Vater unterwies ihn von

1) Siehe Th. Q. 1906, 102 ff.

seinem achten Lebensjahre ab in Latein und Französisch und selbst in die Anfangsgründe des Griechischen war er bereits durch seinen Pfarrer eingeführt, als er im Jahre 1861 an das Gymnasium Ellwangen verbracht wurde. Nach dem im J. 1864 erfolgreich bestandenen „Landexamen“ vollendete der Jüngling als Zögling des Konviktes Ehingen seine Gymnasialzeit mit Glanz, indem er 1868 aus dem Konkursexamen für die Aufnahme in das Kgl. Wilhelmsstift zu Tübingen als Primus hervorging. Hier pflegte er außer den philosophisch-theologischen Studien auch die philologischen, um später sich dem Lehramt am Gymnasium widmen zu können. Für die glückliche Lösung der 1870/71 von der Verwaltung der freiherrlich von Palm'schen Stiftung gestellten Aufgabe „De scribis publicis Atheniensium“ wurde ihm wegen des großen Fleißes, mit dem er sich in das schwierige, meistens epigraphische Material hineingearbeitet und die neuere Literatur über den Gegenstand mit ziemlicher Vollständigkeit benützt hatte, der Preis zuerkannt. Auf Grund dieser Arbeit wurde Vetter an demselben Tage (30. März 1872), wie sein Kursgenosse und Freund Joseph Bochetzer († 11. Juli 1904), also schon vor dem Eintritt in das Priesterseminar zu Rottenburg, von der hiesigen philosophischen Fakultät zum Doktor promoviert. Nach der Ordination (1. Aug. 1873) als Vikar, bezw. Pfarrverweser in Binswangen und als Präzeptoratsverweser in Tettnang tätig wurde er am 10. März 1876 zum Repetenten der Philosophie am Kgl. Wilhelmstift bestellt. Die günstige Gelegenheit, die Studien der klassischen Philologie wiederaufzunehmen, wurde vor allem dazu benützt, um 1877/78 die Probearbeit für das humanistische Staatsexamen zu fertigen. Bei der Bearbeitung des Themas: „Formae temporum verbi graeci et latini compositorum inter se comparentur et explicentur“ ist ihm die Kenntnis des Sanskrits und des Armenischen treff-

lich zustatten gekommen. Trotz der überaus günstigen Note, die diesem specimen diligentiae et eruditionis zuteil wurde, konnte sich Vetter gesundheitshalber zum philologischen Examen selber nicht entschließen, hat sich vielmehr mit besonderer Vorliebe dem Studium der indogermanischen und semitischen Sprachen zugewendet. Ohne Widerspruch fürchten zu müssen, darf wohl gesagt werden, daß er in der Kenntnis der armenischen Sprache und Literatur es zur Meisterschaft gebracht hat. In dem Beileidsschreiben der Mechitharisten-Kongregation zu San Lazzaro bei Venedig wird Vetter als „l'un des plus grands arménistes" gerühmt. Im Frühjahr 1881 zum Pfarrer von Weiler bei Rottenburg ernannt machte er in einem etwa halbjährigen Urlaub eine Studienreise nach Paris, um die armenische Literatur an der Nationalbibliothek daselbst einzusehen, näherhin von den dortigen armenischen Handschriften Kopien, bezw. Kollationen zu fertigen[1]). Vom Oktober desselben Jahres an war er als Kaplaneiverweser in Neutann, Oberamts Waldsee, verwendet, bis er am 9. Mai des folgenden Jahres die Pfarrstelle Weiler antrat.

Als erste Frucht seiner Studien und Forschungen erschien im Jahre 1880 die geschätzte armenische Liturgie Chosroes des Großen in lateinischer Übersetzung unter dem Titel: Chosroae Magni episcopi monophysitici explicatio precum missae.[2]) In dem „Lehrbuch der Patrologie und Patristik" von Joseph Nirschl (Mainz 1885, III, 206—262) hat er „die syrischen und armenischen Schriftsteller des fünften Jahrhunderts" dargestellt. Beide Arbeiten sind anerkannte Zeugnisse eines umfangreichen philologischen und theologischen Wissens und schöner historischer Kenntnisse. Bei ihrem Zusammenhang

1) Vgl. Th. Q. 1902, 322 f.

2) E lingua armenica in latinam versa per Dr. P. Vetter, Repet. Conv. theol. Tubing., Friburgi Brisgoviae 1880 (8°. XII, 66 p.).

mit der syrisch-armenischen Literatur und der Geschichte des biblischen Kanons ist ihre Bedeutung für die Exegese des Alten Testamentes nicht zu verkennen. Außerdem veröffentlichte Vetter in den Jahren 1880 bis 1887 verschiedene wertvolle Übersetzungen aus dem Armenischen. Zunächst erschien eine Auslese „Armenischer Kirchenlieder“ aus dem Gesangbuche der nichtunierten armenischen Kirche (Th. Q. 1880, 287—304) und eine Übersetzung des handschriftlich erhaltenen Berichtes, den „Nerses von Lambron über den Tod Kaisers Friedrich I“ verfaßt hat (Histor. Jahrbuch II [1881] 288—291). Darauf folgten eine Abhandlung „über die armenische Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius“ (Th. Q. 1881, 250—276)[1] und ein kurzer Bericht „über die Handschriften der Aristidesfragmente“ (Th. Q. 1882, 124—126). Im Jahre 1887 (Th. Q. S. 133—138) wurde von Vetter „das apokryphe Schreiben Dionysius des Areopagiten an Titus über die Aufnahme Mariä“ aus dem Armenischen übertragen.

Als im Frühjahr 1890 die kath.-theol. Fakultät sich vor die Aufgabe gestellt sah, für die Wiederbesetzung der durch den Tod des Prof. Felix von Himpel[2]) erledigten Lehrstelle für alttestamentliche Einleitung und Exegese Sorge zu tragen, richtete sie alter Gewohnheit gemäß ihre Blicke auf geeignete Theologen im engeren Vaterlande. Keinen Augenblick hat sie gezweifelt, daß Paul Vetter wegen seiner philologischen und theologischen Tüchtigkeit die geeignetste Persönlichkeit für die zu besetzende Lehrkanzel sei. Bei aller Würdigung und voller Anerkennung seiner hervorragenden Leistungen glaubte die Fakultät und der akademische Senat jedoch von einem un-

1) Vgl. Vetters Besprechung der Schrift von E. Preuschen, Eusebius Kirchengeschichte Buch VI und VII aus dem armenischen übersetzt, Th. Q. 1903, 599 f.

2) P. Keppler ,Zur Erinnerung an F. v. H., Th. Q. 1890, 531 ff.

mittelbaren Vorschlag Vetters für die erledigte Professur absehen und vorerst nur einen widerruflichen Lehrauftrag beantragen zu sollen, denn leider erfreute sich der erst 40jährige Mann keiner festen Gesundheit. Unter dem 5. August resignierte Vetter aus Gesundheitsrücksichten auf seine Pfarrei, um auf ernstliches Zureden und Ermuntern hin am folgenden 29. August den ihm (am 3. Juli) provisorisch übertragenen Lehrauftrag zu übernehmen, bezw. den Versuch für zwei Jahre zu machen.

Allein in der schwachen, fast unscheinbaren körperlichen Gestalt wohnte und waltete ein Geist voll Licht, Kraft und Leben. Es ist geradezu staunenswert, wie der Mann von so zarter Struktur und Gesundheit, dessen Leben an so feinen Fäden hieng, stets unverdrossen den Verpflichtungen seines neuen Amtes nachzukommen suchte. Wenn er auch wiederholt seine Vorlesungen entweder vorzeitig unterbrechen mußte oder sie nicht rechtzeitig beginnen oder nur einen Teil der angekündigten aufnehmen oder auch gar nicht in die akademische Tätigkeit eintreten konnte und wegen Entkräftigung oder nervöser Erschlaffung gehindert oder zeitweise außerstande war, angestrengt geistig zu arbeiten, so hat er doch seine schriftstellerische Tätigkeit, selbst in den Tagen schwerer Erkrankung, nie ganz eingestellt. Seit dem Jahre 1890 hat er u. a. nicht weniger als 14 umfangreiche Abhandlungen in der „Theologischen Quartalschrift" veröffentlicht.

Als besonders wertvoll verdient Erwähnung die Abhandlung: „Der apokryphe dritte Korintherbrief neu übersetzt und nach seiner Entstehung untersucht" (Th. Q. 1890, 610—639), die dem Nachweis der These gewidmet ist, daß der apokryphe Briefwechsel in Syrien, vermutlich zu Edessa, um das Jahr 200, unter der Regierung des Königs Abgar VIII, unter dem Episkopat des Bischofs Palut, und zwar als eine Streitschrift

gegen den Gnostiker Bardesanes von Edessa verfaßt worden ist. Nicht ohne Interesse ist die Untersuchung über „das Sibyllen-Citat bei Moses von Choren" (Th. Q. 1892, 465—474).

Da an der Tüchtigkeit des geistvollen Mannes kein Zweifel bestand und in den ersten Jahren seine Gesundheit eine relativ gute war, so wurde ihm am 14. Februar 1893 die erledigte ordentliche Professur für alttestamentliche Einleitung und Exegese definitiv übertragen. In seiner akademischen Antrittsrede vom 6. Juli 1893 hat Vetter „die nationalen Gesänge der alten Armenier" (Th. Q. 1894, 48—76) behandelt und in der Bearbeitung des ihn 1894 treffenden Universitätsprogramms dem apokryphen dritten Korintherbrief eine gründliche philologische Untersuchung gewidmet[1]). In demselben Jahre hat er über „Aristides-Zitate in der armenischen Literatur" Bericht erstattet (Th. Q. 1894, 529—539). Eine Ergänzung des genannten Universitätsprogamms bildet die Abhandlung über „Eine rabbinische Quelle des apokryphen dritten Korintherbriefes" (Th. Q. 1895, 622—633). Seine interessante Studie über „die Metrik des Buches Job" (Freiburg 1897) ist als eine scharfe, sehr brauchbare Waffe für jeden, der sich mit dem Buche Job beschäftigt, und als eine wesentliche Bereicherung für die gesunde alttestamentliche Kritik bezeichnet worden[2]). Vetter hat zwar die Hauptthese des Buches, für den Jobvers gelte „das metrische Gesetz, daß er durch eine Hauptzäsur in zwei Teile, die Zeilen, gespalten und jeder der beiden Teile abermals durch eine Nebenzäsur in zwei Abschnitte zerlegt wird" (S. 3), später selbst nicht mehr aufrecht gehalten, für die Untersuchungen über die bib-

---

1) Der apokryphe dritte Korintherbrief von Dr. P. Vetter, Tübingen 1894 (4°. 100 S.). Vgl. F. Belser, Einleitung in das Neue Testament [2] 849.

2) Vgl. Literarische Rundschau, Freiburg 1898, 69 f.

lische Metrik hat aber seine Schrift seinerzeit sehr anregend und befruchtend gewirkt[1]). In der Abhandlung „die biblische Elegie des armenischen Katholikos Nerses IV Schnorhali“ (Th. Q. 1898, 239—276) ist der Versuch gemacht, das Hauptwerk dieses gefeiertsten der armenischen Dichter nach seinen Grundgedanken zu skizzieren. Aus der großen Anzahl seiner kleineren religiösen Lieder bringen „Nerses Schnorhali's Kirchenlieder“ (Th. Q. 1899, 89—111) eine Auswahl in deutscher Prosa-Übertragung[2]). Vetters besondere Vorliebe für die armenische Sprache und ihre Literatur bekunden auch seine Beiträge für das Freiburger „Kirchenlexikon“, nämlich die Artikel über Moses von Choren (VIII² [1893] 1955—1963), den berühmtesten unter den armenischen Schriftstellern[3]), über Nerses I—IV, Patriarchen von Armenien (IX² [1895] 159—162), Nerses von Lambron, den armenischen Erzbischof von Tarsus (ebenda S. 162—164) und Stephan von Sünikh, den hervorragenden Theologen der mittelalterlichen armenischen Kirche (XI² [1899] 768 ff.[4]).

Seit seinem Studienaufenthalt in Paris und San Lazzaro (1881 und 1883) hatte Vetter die Veröffentlichung der

---

1) Vgl. Vetters Besprechungen der Bücher von J. Döller, Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie, Th. Q. 1900, 602 ff., und von H. Grimme, Psalmenprobleme, Th. Q. 1903, 272 ff. Siehe dazu des letzteren Autors Abhandlung über „Metrisch-kritische Emendationen zum Buche Hiob“ ebenda 1898, 295 ff. 421 ff; 1899, 112 ff., 259 ff.

2) Vgl. Vetters Referat über „Das armenische Hymnarium“ von Nerses Ter-Mikaëlian, Th. Q. 1906, 442 f.

3) Vgl. Vetters Rezension des Buches von J. Marquart, Eranschahr nach der Geographie des Ps. Moses Chornenaci, Th. Q. 1902, 442 f.

4) Außer diesen Artikeln hat Vetter nur noch den fein abgewogenen Artikel über B. Welte, den verdienten Exegeten und Mitherausgeber des „Kirchenlexikons“ geschrieben (XII² [1901] 1319 ff.).

reichhaltigen Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, welche das mittelalterliche Armenien gekannt hat, in Aussicht genommen. Er war sich wohl bewußt, daß eine erschöpfende Publikation dieses Literaturgebietes auch die übrigen großen armenischen Bibliotheken, mindestens die von Wien und Venedig, noch zu Rate ziehen sollte. Da jedoch seine gesundheitlichen Verhältnisse ihm die durch solche Bibliothekstudien geforderten Reisen unmöglich machten, so hat er immerhin besser getan, wenn er das Ergebnis seiner damals gefertigten Kopien und Kollationen aus den Pariser Handschriften veröffentlichte, als wenn er die Veröffentlichung ganz unterlassen hätte. Die Publikation beschränkt sich darum, soweit nicht bereits gedruckte Texte in Betracht kommen, ausschließlich auf die Sammlungen der Pariser Nationalbibliothek. Wie aus einer vorläufigen Mitteilung Vetters im „Oriens christianus“[1]) hervorgeht, sollte die Publikation die apokryphen Akten der Apostel Petrus und Paulus, Johannes, Jakobus d. Ä., Jakobus d. J., Philippus, Andreas, Andreas und Matthias, Matthäus, Simon Zelotes, Thomas, Thaddäus und Bartholomäus umfassen. Die von ihm herausgegebenen „Armenischen apokryphen Apostelakten“ enthalten das gnostische martyrium Petri und die Akten der Apostel Petrus und Paulus, je den armenischen Text mit griechischer Rückübersetzung[2]). „Trotz der Mängel der armenischen Übersetzung (der Petrus und Paulus-Akten), bemerkt ihr Herausgeber[3]), kommt ihr gleichwohl hervorragende kritische Bedeutung zu, weil sie auf einem griechischen Texte be-

---

1) Oriens christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients. Herausgegeben vom Priesterkollegium des deutschen Campo santo unter der Schriftleitung von Dr. A. Baumstark, Rom I (1901) 169.

2) Oriens christianus I (1901) 217—239; III (1903) 16—55; 324—383. Vgl. Th. Q. 1906, 161 f.

3) Ebenda III (1903) 19.

ruht, der an Altertümlichkeit unsere gesammte griechische Überlieferung der Petrus und Paulus-Akten überragt. Mit Hilfe der armenischen Übersetzung lassen sich nicht wenige in der gesammten griechischen Überlieferung verderbte Stellen mit überzeugender Sicherheit emendieren". Da die venetianischen P. P. Mechitharisten im Laufe des verflossenen Jahrzehnts die armenischen Apokryphen, soweit sie in den Handschriften der Bibliothek von San Lazzaro enthalten sind, in einem dreibändigen Sammelwerke veröffentlicht haben[1]), ist die Fortsetzung der von Vetter begonnenen Edition, wenigstens soweit es sich um den armenischen Text handelte, überflüssig geworden. Er glaubte aber doch den mit dem Armenischen nicht vertrauten Forschern und damit dem wissenschaftlichen Interesse einigermaßen zu dienen, wenn er für die noch nicht übersetzten Stücke eine deutsche Übertragung fertigen und bezüglich der anderen über ihr Verhältnis zur griechischen Vorlage Bericht erstatten werde. Diesem Zwecke dienen seine Abhandlungen über „die armenischen apokryphen Apostelgeschichten" (Th. Q. 1906, 161—186) und „die armenische Paulus-Apokalypse" (Th. Q. 1906, 568—595; 1907, 58—75). In seiner Studie über „die armenische dormitio Mariae" (Th. Q. 1902, 321—349) hat Vetter zur Vergleichung mit fünf venetianischen Handschriften[2]) noch vier der Pariser Nationalbibliothek beigezogen[3]). Wertvolle Ergänzungen zu der verdienstvollen Monographie von Dr. Abraham Schweizer „Untersuchungen über die Reste eines hebräischen Textes vom ersten Makkabäerbuch"

1) Über den Inhalt der einzelnen Bände hat Vetter in der Th. Q. 1905, S. 608—610 kurz berichtet und zum Schlusse der Anzeige eine Bearbeitung bezw. Übersetzung des dritten Bandes, der die apokryphen Apostelgeschichten enthält, angekündigt.

2) P. Esayi Dayethsi, Apokryphe Schriften des Neuen Testamentes, Venedig 1898.

3) Th. Q. 1902, 322 ff.

(Berlin 1901) liefert der kleine Aufsatz „Ein hebräischer Text zum ersten Makkabäerbuche" (T. Q. 1901, 600—605).

Als Letztes, nicht als Geringstes sind drei umfangreiche alttestamentliche Untersuchungen zu nennen, die Vetter ebenfalls in dieser Zeitschrift niedergelegt hat. In der ersten werden „die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch" (Th. Q. 1899, 512—552: Amos und der Pentateuch; 1901, 94—112; 187—207: Hoseas und das Gesetzbuch) vorgeführt. Durch eingehende Untersuchung der betreffenden Partien des Buch Amos, das hier besonders in Frage kommt, gelangt Vetter zu dem Resultate: „Die Quellenschrift P (=Priesterkodex) hat Amos als Ganzes oder mindestens in einzelnen ihrer Teile gekannt. . . . P ist also älter als Amos, mindestens in einzelnen seiner Teile. Für D (=Deuteronomium) ist dasselbe Verhältnis immerhin sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht im gleichen Grade gesichert wie bei P. . . . Nach dieser Seite hin wird Amos durch Hoseas ergänzt. . . D ist unbedingt älter als Hoseas und war diesem Propheten bekannt" (S. 552). Die Propheten der vorexilischen Periode sind also keineswegs ein Beweis gegen, sondern vielmehr für die damalige Existenz des Gesetzes[1]).

Die zweite Untersuchung, „die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen" betitelt, hat zunächst die sämtlichen Stellen, an welchen das A. Testament einen Gottesnamen aufweist, zusammengetragen (Th. Q. 1903, 12—47), gelangt sodann (S. 202—235) auf Grund innerer und äußerer Bezeugung zu dem schließlichen Ergebnisse, daß der hebräische Text des A. T., so wie ihn die massorethische Überlieferung bietet, wenigstens relativ, d. h. in höherem Grade als die alexandrinische Übersetzung ein zuverlässiger Zeuge der

1) Über die Bekanntschaft des Propheten Hoseas mit JE. (dem jahvistisch-elohistischen Geschichtswerk), mit D und P vgl. Th. Q. 1902, 94 ff.

Gottesnamen und ihrer Ursprünglichkeit ist, und erörtert zuletzt (S. 520—547) die Frage, ob die Pentateuchkritik auch sachlich berechtigt sei, die im massorethischen Text überlieferten Gottesnamen als Anhaltspunkte für die Quellenscheidung im Pentateuch zu verwerten. Diese Frage wird, wenigstens in dem Sinne, wie die Pentateuchkritik dieselbe theoretisch versteht und praktisch deutet, verneint. Der Verfasser „sucht alle diejenigen Gesetze auf, welche etwa für einen hebräischen Schriftsteller rücksichtlich des Wechsels der Gottesnamen zwischen Jahwe und Elohim maßgebend sein konnten"(S. 525), und weist fünf solcher Gesetze nach. Als erstes derselben und als das am meisten in die Augen springende wird „die schriftstellerische Regel genannt, solchen Persönlichkeiten, die dem auserwählten Volke oder seinen Vorfahren nicht angehören, den Namen Jahwe nicht in den Mund zu legen" (S. 525 f.). Ein zweites Gesetz wird darin beobachtet, daß „für gewisse stehende Phrasen durch den geltenden Sprachgebrauch die Wahl zwischen Elohim und Jahwe im Voraus aufgehoben, vielmehr die Setzung des einen oder andern der beiden Namen geboten war" (S. 529). Drittens „ist Elohim (El) für das Gefühl des Hebräers der metaphysische, Jahwe der historische Name des wahren Gottes" (S. 530). Diese drei Gesetze „konnten ihrer Natur nach sämtliche nur ein ganz beschränktes Geltungsgebiet haben, und die weitaus große Mehrzahl der Jahwe- und Elohim-Stellen bleibt von ihnen unberührt. Anders verhält es sich mit den beiden, nun zu erörternden Gesetzen, die von weittragender Bedeutung sein mußten, und doch innerhalb der Pentateuchkritik so gut wie gar nicht beachtet werden. Die Wahl des Gottesnamens Jahwe oder Elohim war abhängig von zwei fundamentalen Bedingungen: einmal von dem sachlich-literarischen Charakter des durch den Schriftsteller zu behandelnden Stoffes, und sodann von dem Sprachgebrauche

des Zeitalters, welchem der Schriftsteller selber angehörte" (S. 531). Aus einer einläßlichen Behandlung der Entwicklung dieses Sprachgebrauches wird dann das literarische Gesetz abgeleitet: „Ein hebräischer Schriftsteller der Elohim-Periode setzte in der Regel den Namen Elohim, den Namen Jahwe aber nur da, wo positive äußere Gründe ihm die Abweichung vom geltenden Sprachgebrauche geboten, ein Schriftsteller der Jahwe-Periode setzte regelmäßig Jahwe, Elohim aber nur wieder aus ganz bestimmten, für den einzelnen Fall maßgebenden Gründen. Der Wechsel zwischen Elohim und Jahwe war also im allgemeinen der Willkür des einzelnen Schriftstellers entzogen, vielmehr im Voraus der Gebrauch des einzelnen Namens durch den Sprachgebrauch normiert" (S. 543). Diesen fünf literarischen Gesetzen werden noch zwei stilistisch-ästhetische Regeln angereiht, die nicht ohne Einfluß auf das Vorkommen der einzelnen Gottesnamen bleiben konnten und geblieben sind, nämlich das Streben nach rhythmischem Gleichgewicht auch in der Prosa und der logische Aufbau und Zusammenhang einer ganzen Perikope. Die Giltigkeit dieser letzteren Regel, „deren Beobachtung uns so recht den Beweis liefert, daß der Pentateuch in seiner schriftstellerischen Anordnung das Werk eines geistvollen Schriftstellers und keineswegs eines bloßen Kompilators ist" (S. 544 f.), wird an den Büchern Genesis und Exodus aufgezeigt (S. 545 ff.). Die weitere Untersuchung, die aus den gesammelten Prämissen die sachlichen Folgerungen abzuleiten hat, ist leider nicht mehr veröffentlicht worden. In dem schriftlichen Nachlasse des allzu früh Verewigten findet sich auch nichts davon vor[1]).

Die dritte umfangreiche alttestamentliche, überaus scharf-

---

1) Zu der ganzen Pentateuchfrage vgl. A. Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaften, 4. A. Brixen 1906, 226 ff., spez. 246 ff., 253 ff.

und feinsinnige Abhandlung ist „dem Buche Tobias und der Achikar-Sage" gewidmet (Th. Q. 1904, 321—364; 512—539; 1905, 321—370; 479—546 [1]). Als Resultat der ersten Untersuchung wird festgestellt, daß der Verfasser des Buches Tobias die Achikar-Sage nach ihren Hauptzügen gekannt und dieselbe Bekanntschaft auch bei seinen Zeitgenossen und Lesern vorausgesetzt hat, daß aber zwischen dem Bilde, das die Tobiasgeschichte von Achikar zeichnet, und dem Inhalt der Sage auch wieder ganz wesentliche, tiefgreifende Differenzen bestehen. „Das Buch Tobias ist also in seinem Achikar-Bilde der Sage gegenüber durchaus selbständig. Und hieraus ergibt sich vor allem: so sicher es ist, daß das Tobiasbuch den Helden der Achikar-Sage kennt und meint, ebenso zweifelhaft muß es scheinen, ob dem Verfasser des Buches Tobias die Achikar-Sage in ihrer schriftlich fixierten überlieferten Gestalt bekannt gewesen ist" (Th. Q. 1904, 328 f.). Ehe der Verfasser auf dieses Problem seiner Untersuchung eingeht, schickt er den Wortlaut der Achikar-Sage nach „der armenischen Rezension, die wohl am getreuesten unter allen Rezensionen die altertümlichen Züge derselben bewahrt hat", in deutscher Übersetzung voran (a. a. O. S. 330 ff.). Sodann wird der Zusammenhang zwischen dem Tobias-Buch und der Achikar-Sage aufs Neue untersucht, indem die beiden Bücher, jedes getrennt für sich, auf ihre Entstehungsverhältnisse geprüft werden (S. 515 ff.). Die über die literarischen Verhältnisse des Buches Tobias gewonnenen Ergebnisse werden kurz also zusammengefaßt: „Das Buch Tobias wurde verfaßt etwa zwischen den Jahren 250—150 v. Chr., jedenfalls nicht vor dem dritten und nicht nach dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Und zwar ent-

1) Die Literatur zur Achikar-Sage ist verzeichnet Th. Q. 1904, 325 und 1905, 546. Vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. A., Berlin 1906, 7 f., 565 f.

stand es nicht in Palästina, sondern in der assyrisch-babylonischen Diaspora. Seine ursprüngliche Sprache war hebräisch. Hieraus folgt, daß keine der beiden tatsächlich vorliegenden Rezensionen A und B den Urtext darstellen kann. Wohl aber hat A gegenüber von B den Vorzug, dem ursprünglichen LXX-Wortlaut relativ getreuer zu entsprechen. Der Inhalt des Buches ist nicht Geschichte im strengen Sinne, aber auch nicht völlige Dichtung, vielmehr hat der kanonische Verfasser eine durch die Volksüberlieferung gebotene und auf wirklichen Tatsachen ruhende Familiengeschichte im Interesse eines didaktischen Zweckes mit künstlerischer Freiheit bearbeitet" (a. a. O. S. 538 f.)[1]).

Das Ergebnis der weiteren eingehenden Untersuchung über die Entstehungsverhältnisse des Achikarbuches ist nach seinen Hauptgesichtspunkten folgendes: „1. Das Achikarbuch ist in hebräischer Sprache verfaßt worden. 2. Von den bis

---

1) „Der letzte und für die religiöse Würdigung des Buches wichtigste Gesichtspunkt, unter dem wir das Buch Tobias zu prüfen haben, ist die Frage nach seinem geschichtlichen Charakter. Diese Frage ist nicht etwa für den Katholiken bereits durch das Dogma gelöst, in dem die kanonische Beschaffenheit eines Buches eben damit auch die Geschichtlichkeit seines Inhaltes bedingen würde. Denn die Kirche will dadurch, daß sie ein Buch in den Kanon der hl. Schriften aufnimmt, nur dessen inspirierten Ursprung autoritativ verbürgen, nicht aber seinen literarischen Charakter beurteilen. Die Bücher, welche nach dem Zeugnisse der Kirche dem Kanon angehören, weisen teils erzählende, teils lyrisch-dichterische, teils prophetische, teils apokalyptische Form auf, aber der Grund ihrer Aufnahme in den Kanon liegt nicht in dieser äußerlichen literarischen Form, sondern in der Inspiration, die ihnen durch den Ausspruch der Kirche verbürgt wird. Die Inspiration ihrerseits verbürgt dem Buche die Irrtumslosigkeit. Die Irrtumslosigkeit hat jedoch wieder einen anderen Sinn, je nach dem literarischen Charakter des Buches, insbesondere ist nicht für alle Kategorien der kanonischen Schriften der Begriff der Inspiraton identisch mit dem der Offenbarung", Th. Q. 1904, 531. Anmerkungsweise betont Vetter, daß es sich hier für ihn „nur um die literarischen Eigentümlichkeiten" handle.

jetzt bekannt gewordenen alten Versionen sind die syrische und die arabische je unmittelbar aus dem hebräischen Original übertragen, die äthiopische und armenische aus dem Arabischen übersetzt, die slawische aus dem Griechischen, die Herkunft der (verloren gegangenen) griechischen Version ist zweifelhaft. 3. Das Achikarbuch wurde verfaßt in dem Zeitraume zwischen 100 vor Chr. und 100—200 nach Chr. 4. Es ist das Werk eines jüdischen Schriftstellers, aber nicht bloß auf jüdische, sondern auch auf heidnische Leser berechnet, denen es die jüdischen Weisheitslehren und damit indirekt das Judentum sympathisch machen sollte. 5. Das jüdische Achikarbuch ruht auf einem älteren heidnischen Buche. Dieses letztere entstand in Babylonien und war vermutlich aramäisch geschrieben" (Th. Q. 1905, 543 f; vgl. S. 369 f.). Auf Grund der durch die ganze Untersuchung gewonnenen Resultate wird nun auf die zu Anfang der Studie gestellte Frage (a. a. O. 1904, 329), ob dem Verfasser des Buches Tobias die geschriebene Achikar-Sage bekannt gewesen sei, die klare und bestimmte Antwort gegeben: „Das jüdische Achikarbuch war dem Verfasser des Buches Tobias nicht bekannt und konnte ihm nicht bekannt sein, weil nicht bloß seine Niederschrift jünger ist als das Buch Tobias, sondern auch weil das hebräische Achikarbuch eine förmliche Kopie des Buches Tobias, wenigstens nach der formellen Seite hin, darstellt" (a. a. O. 1905, 544). Vetter bemerkt selbst, daß dieser Teil des Problems mit Sicherheit gelöst sei. Aus welcher Quelle aber, so erhebt sich sofort die weitere Frage, hat das Buch Tobias seine Kunde von Achikar geschöpft? Etwa aus dem babylonischen Achikarbuche, das die Grundlage des jüdisch-hebräischen Buches bildet? Nein. „Es war dieselbe Quelle, auf welche die gesamte Erzählung über Tobias zurückgeht, die Volksüberlieferung, wie sie das babylonische Judentum über das assyrische Exil und seine Einzelheiten be-

wahrt hatte" (a. a. O. S. 545). Die Vermutungen über die Entstehung der babylonischen Achikar-Sage aus einem ursprünglichen Sonnen-Mythus werden als Phantasie bezeichnet (S. 546 A. 1).

Über diese drei alttestamentlichen Untersuchungen, die „dauernden Wert, einen größeren als viele dickleibige Bücher haben", hat ein kompetenter Fachmann, Vetter's gelehriger Schüler, Prof. Dr. N. Peters in Paderborn, folgendes Urteil gefällt: „Diese Abhandlungen sind für das Pentateuchproblem und die Tobiasfrage grundlegend, vor allem die zweite Abhandlung [1]). Außerdem sind sie wahre Kabinetsstücke besonnener Methode, die die Ehrfurcht vor der Kontinuität der kirchlichen Lehrüberlieferung aufs glücklichste mit der eindringendsten Kritik und gründlichsten philologischen wie historischen Methode vereinigen. Das Studium dieser Forschungen muß deshalb gerade nach der methodischen Seite unserem jungen Nachwuchs dringend ans Herz gelegt werden" [2]).

Über seinen prinzipiellen Standpunkt zu den Problemen der Bibel- und speziell der Pentateuchkritik hat Vetter keinen Zweifel gelassen. Gegenüber der streng traditionell-konservativen Auffassung huldigte er einer freieren, gesund-fortschrittlichen Richtung. Bei Besprechung des vielgenannten Buches von Franz v. Hummelauer S. J., „Exegetisches zur Inspirationsfrage" [2]) stand er nicht an, offen zu erklären: „Die Schrift zählt zu den bedeutsamsten Erscheinungen der katholischen exegetischen Literatur aus neuester Zeit. Dem alttestamentlichen Exegeten zumal — dies war wenigstens unser Gefühl bei

---

1) Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen, Th. Q. 1903, 12 ff., 202 ff. 520 ff.

2) Wissenschaftliche Beilage zur Germania, Berlin 1906 N. 45, S. 353 b.

3) Freiburg i. B., Herder 1904.

der Lektüre des Buches — ist es aus der Seele geschrieben" (Th. Q. 1905, 273). Was die höhere Bibelkritik betrifft, so wird erklärt, daß der Standpunkt des apologetischen Konservatismus, der die Bibelkritik nach Methode und Ergebnis prinzipiell ablehnt und die Aufgabe der alttestamentlichen Einleitung vor allem in die Verteidigung der Tradition verlegt, die Aufgabe dieser Disziplin zu eng fasse. „Es ist allerdings Sache der katholischen Exegese, der Tradition zu folgen, aber auch dieselbe zu prüfen, ob sie wirklich geschichtliche Tradition sei. Geschichtliche Tradition liegt dann vor, wenn sich eine Überlieferung durch äußere Zeugnisse erweisen läßt als mittelbar oder unmittelbar stammend aus der Zeit, von der ihr Inhalt handelt. Dies ist aber im A. Test. in vielen Fällen unmöglich. Die Tradition ist sonach — darin erblicken wir die richtig verstandene Aufgabe der konservativen Exegese — nicht bloß zu konstatieren, sondern auch zu prüfen" (Th. Q. 1902, 621[1]). Bei steter gewissenhafter Prüfung der ernsten Frage, ob er überhaupt mit seiner Kenntnis der Dinge an die Öffentlichkeit treten dürfe, ist Vetter für das als wahr Erkannte auch mit Entschiedenheit eingetreten. Er glaubte der Pentateuchkritik eine gewisse innere Berechtigung zuerkennen zu müssen und hielt es für die Aufgabe der katholischen Exegese, sich gegen die pentateuchkritische Literatur nicht a limine ablehnend zu verhalten, sondern die wahren und berechtigten Ideen im Geiste katholischer Schrifterklärung zu verwerten. Darum gab er „den Lesern dieser Zeitschrift" die Erklärung ab, daß er die Quellenscheidung im Pentateuch für eine in der Hauptsache begründete und mit den Grundsätzen katholischer Schriftforschung wohl vereinbare Theorie halte, aber zwischen exakter Quellenscheidung und zwischen der Eingliederung kritischer Er-

1) Aus Vetter's Besprechung der Studie von H. Höpfl, Die höhere Bibelkritik, Paderborn 1902.

gebnisse in ein vorgefaßtes religionsgeschichtliches System wesentlich scheide [1]). „In Beurteilung der Pentateuchkritik vermag ich Hoberg [2]) nicht zuzustimmen. Vor allem möchte ich streng geschieden wissen zwischen derjenigen Pentateuchkritik, die keine andere Voraussetzungen macht als rein formal-methodische, und zwischen der in religionsgeschichtlichen Voraussetzungen befangenen, evolutionistischen und rationalistischen Pentateuchkritik. Zwischen beiden Kategorien besteht ein durchgreifender, fundamentaler Unterschied. Die erstere Form der Pentateuchkritik erachte ich nicht bloß für eine berechtigte, sondern sogar für eine notwendige und pflichtmäßige Aufgabe der katholischen Exegese. Im Gegensatz zu Hoberg halte ich daran fest, daß der Pentateuch in nachmosaischer Zeit auf Grund von Quellenschriften, die auch die mosaischen Urkunden enthielten, zusammengestellt worden ist" [3]). Sachgemäß hat Vetter nämlich in dem Stoff des Pentateuch drei Schichten, eine vormosaische, mosaische und nachmosaische gefunden [4]).

Was die Tradition über die mosaische Autorschaft für den gesamten Pentateuch betrifft, so „hat diese Tradition sich erst vom Exil ab gebildet, die gesamte vorexilische Literatur enthält, richtig verstanden, nicht bloß kein einziges Zeugnis

---

1) Vgl. Th. Q. 1899, 545 ff., wo die Gründe für seine Auffassung auch kurz skizziert sind.

2) G. Hoberg, Moses und der Pentateuch, Freiburg i. Br. 1905.

3) Biblische Zeitschrift IV (1906) 61. Diese von N. Peters (a. a. O.) als „Glanzstück" einer gründlichen „Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Gegner unbeschadet persönlicher Freundschaft" bezeichnete Besprechung der genannten Hoberg'schen Schrift hat die unmitelbaren Veranlassung zu Hoberg's Abhandlung „Über den Ursprung des Pentateuchs" gegeben (Biblische Zeitschrift a. a. O. S. 337—346), die erst nach Vetter's Hingang erschienen ist. Wir können die Kontroverse, in der wir auf Vetter's Seite stehen, hier nicht näher darlegen. Vgl. J. Göttsberger, P. Vetters Stellung zur Pentateuchkritik, ebd. V (1906) 113 ff.

4) Vgl. Th. Q. 1899, 547.

für den Glauben an den mosaischen Ursprung des gesamten Pentateuchs, sondern sie zeugt sogar mehrfach positiv dafür, daß die einzelnen Teile des Pentateuchs zur Zeit jener Bezeugung noch separat existierten. Aber nachdem die Sammlung der geschichtlichen Überlieferungen und der verschiedenen Gesetzeskörper zu einem großen Ganzen, dem kanonischen Pentateuch, erfolgt war (und dies geschah wohl zu Beginn der königlichen Zeit), begann man die alte und echt geschichtliche Überlieferung von der mosaischen Autorschaft, die vordem nur auf einen Teil des Gesetzbuches sich bezogen hatte, allmählich unbewußt auf das Ganze auszudehnen. Diese neue Form der Überlieferung hat ihre klare und bestimmte Fassung jedoch erst in der nachexilischen Literatur erhalten"[1]). Wie aber? Wenn Moses nur für einen Teil des Pentateuchs der eigentliche Verfasser ist, warum wird dann in zahlreichen Stellen des Alten und namentlich auch des Neuen Testamentes ihm die ausschließliche Urheberschaft zugeschrieben? „Dieser Einwand, bemerkt Vetter, verdient mit aller Pietät behandelt zu werden, denn es ist das christliche Gefühl, welches aus ihm redet, indem es sich dagegen sträubt, daß auf angebliche innere Gründe hin die inspirierten Schriftsteller eines Irrtums bezichtigt werden und sogar in den Reden des Herrn ein solcher als möglich vorausgesetzt werde"[2]). In Wirklichkeit sei das jedoch nicht der Fall, denn die Offenbarung verfolge in der ganzen hl. Schrift nicht den Zweck, über Probleme der rein natürlichen Wissensgebiete Aufklärung zu geben. Wo es sich um derartige Probleme handle, schließe sich die Offenbarung jeweils an den Wissensgrad derjenigen Zeit an, in der sie ergeht. Deswegen nehme die Redeweise der hl. Schrift auch Volksanschauungen herüber, wobei nicht die Frage aus-

1) Biblische Zeitschrift IV (1907) 67.
2) Th. Q. 1899, 549 f.

schlaggebend sei, ob diese Anschauungen absolut richtig seien, sondern nur, ob sie in der betreffenden Zeit vom Volke für wahr gehalten worden, also relativ richtig seien. Wie hätte auch die hl. Schrift anders verfahren sollen, wenn sie in der jeweiligen Zeit ihrer Abfassung verstanden werden sollte? Als Belege für diese Eigentümlichkeit der biblischen Sprache werden beispielsweise angeführt die wiederholten Anspielungen des Buches Job auf Personifikation von Naturkräften in der volkstümlichen Ausdrucksweise oder Beziehungen auf den Inhalt von Volkssagen oder die Entlehnung von Volksanschauungen über Dinge und Vorgänge im Naturleben, besonders die zahlreichen Bezugnahmen auf die populären Vorstellungen des Altertums über astronomische und geographische Verhältnisse[1]). Nun sei die Frage, ob die schließliche Redaktion des Gesetzbuches durch Moses oder einen anderen erfolgt sei, doch wohl literargeschichtlicher Natur. Da aber eben zur Zeit Christi diese Frage in den Schulen der Juden unbestritten als gelöst in dem Sinne gegolten habe, daß Moses der alleinige Verfasser des Pentateuchs sei, so finden wir diese Auffassung der jüdischen Schulgelehrsamkeit in den Zitationsformeln des N. Test. übernommen, sei es daß Christus selbst oder die Apostel sich auf das Gesetzbuch berufen. „Es liegt also kein Irrtum vor, sondern irrtümlich ist nur unsere Interpretation, wenn wir aus dem Sprachgebrauch der hl. Schrift Folgerungen ableiten, die gar nicht in ihrem Sinne lagen“[2]).

Seine eigene Auffassung über die Entstehung des ältesten alttestamentlichen Schrifttums, speziell des Pentateuchs, hat Vetter in seiner dritten Studie über „die literarkritische Be-

1) Vgl. Th. Q. 1903, 108 f.; 281: „Die durch den inspierierten Charakter der Bibel bedingte Irrtumslosigkeit schließt deren Unvollkommenheit auf dem Gebiete des natürlichen Wissens nicht aus“. Vgl. K. Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration, Stuttgart und Wien 1902.

2) Th. Q. 1899 S. 550 f.

deutung der alttestamentlichen Gottesnamen"[1]) — ohne sie zu begründen — gewissermassen programmatisch dargelegt. Im Pentateuch sind zwei literarische Kategorien wohl zu unterscheiden, nämlich der geschichtliche und der gesetzliche Stoff. Für beide Kategorien gilt je eine andere Art der Überlieferung. Der geschichtliche Stoff, soweit er die Urzeit und die patriarchalische Periode umfaßte, hat den Inhalt mündlicher Überlieferungen gebildet, die als Familientradition von Geschlecht zu Geschlecht in der semitisch-abrahamischen Linie weitergegeben wurden. Diese Überlieferungen sind mit Abrahams Einwanderung in Kanaan auf kanaanitischen Boden verpflanzt und mit den Wechsel der Sprache unbewußt in hebräischen Wortlaut umgesetzt worden. Durch die Familiengeschichte Abrahams und seiner Nachkommen sowie durch die großen und wunderbaren Erlebnisse der mosaischen Zeit sind diese Überlieferungen inhaltlich ständig weiter angewachsen. Die Form dieser Literatur war Poesie nach dem für die Literatur aller Völker geltenden Gesetze, daß jede ungeschriebene Literatur mit der Poesie beginnt. Inzwischen hatte in der Geschichte Israels eine zweite Epoche begonnen, die der geschriebenen Literatur, deren Grundstock die Schriften Mosis, teils religiöse Satzungen, teils chronikalische Notizen über den Wüstenzug, teils Lieder bildeten. In der Richterzeit entstanden Familien- und Stammeschroniken, die literarischen Unterlagen der Bücher Josua und der Richter. Nach demselben geschichtlichen Sinne, der die Quellenschriften der Bücher Josua und der Richter gezeitigt hatte, wurden auch die uralten bisher mündlich und in poetischer Form weitergegebenen Überlieferungen von Adam bis auf Moses in Prosa schriftlich fixiert, und zwar mindestens zweimal, durch einen ausgesprochenen

1) Th. Q. 1903, 520 ff.

Dichter und durch einen nüchternen Systematiker. „Beide schrieben in Prosa, indem sie den Wortlaut der Überlieferungen, wie er im Munde des Volkes lebte, kürzten, in Prosa umsetzten und nur aus besonderen Gründen die poetische Form für einzelne Stücke ganz oder teilweise wahrten. Daher rührt es, daß in der Genesis erzählende Prosa und poetische Form in einander verflochten erscheinen und beständig wechseln, bisweilen im gleichen Verse"[1]). Neben diesen zwei schriftlichen Sammlungen der Traditionen entstanden zwei andere Spezialsammlungen, von denen die eine als eine Neuredaktion altmosaischer Gesetze, das Deuteronomium, prophetischen Charakter trug. Auf Grund dieser religiösen Literatur teils geschichtlichen teils gesetzlichen Charakters „wurde in der Glanzzeit des israelitischen Königtums, um die Zeit des Tempelbaues, das kanonisch fünfteilige Gesetzbuch, der Pentateuch zusammengestellt, nach derselben Methode, die im allgemeinen für die hebräische Historiographie maßgebend war, indem die Bestandteile der Quellenschriften mosaikartig zu einem neuen Ganzen verarbeitet wurden"[2]). Mit dieser Redaktion war indessen die Geschichte des Gesetzbuches durchaus nicht abgeschlossen, sein Wortlaut ist vielmehr nach Umfang und Inhalt noch im Flusse geblieben, bis die gesamte Entwicklung erst nach dem Exil durch Esdras ihren Abschluß gefunden hat. „Unser kanonischer Pentateuch ist daher identisch mit dem Gesetzbuche, auf welches in Esdras Zeit das jüdische Volk sich verpflichtet hat"[3]).

---

1) Th. Q. 1903, 522 f. Vgl. ebenda S. 108 ff. Vetter's Besprechungen der Schriften von F. Kaulen, Der biblische Schöpfungsbericht, Freiburg 1902, und S. 274 f. von J. Urquhart, Die neueren Entdeckungen und die Bibel, Stuttgart 1902.

2) Th. Q. 1903, 524.

3) A. a. O.

Nicht ohne Grund bemerkt N. Peters[1]): „daß dieser (Vetters) Auffassung der alttestamentlichen Literatur dieser Schicht in der Hauptsache die Zukunft auch in unseren Kreisen gehört, werden die nächsten Jahrzehnte zeigen, wenn man die Auseinandersetzung mit der modernen Literarkritik des Alten Testamentes, die so lange versäumt ist, endlich nachholt. Vetters Arbeiten zur Pentateuchfrage werden dann als Ecksteine des literarkritischen Baues ihre Schätzung auch dort finden, wo man sie heute noch nicht anerkennen will. Das ist dem Verfasser dieses zweifellos".

Von hohem Interesse ist Vetters Stellungnahme zu der „Babel-Bibelfrage" und seine Ansicht über den Ursprung des Hexaëmeron, bezw. seine Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes. Der vielbesprochene Vortrag des berühmten Assyriologen Friedrich Delitzsch[2]) konnte, so bemerkt der pietätsvolle Rezensent[3]), nicht verfehlen, das Interesse für Babylonien und seine kulturgeschichtliche Bedeutung neu zu heben und zu beleben. Wenn der Redner sich auf das kulturgeschichtliche Gebiet beschränkt hätte, so wäre ihm der ungeteilte Beifall auch der Theologen sicher gewesen. Da Delitzsch aber das Verhältnis von „Babel und Bibel" auch nach der religionsgeschichtlichen Seite behandelte und zwar völlig im Sinne des Mythismus, ja noch weiter ging als irgend ein anderer Vertreter des Mythismus, indem er u. a. die Behauptung aufstellt, daß „eine ganze Reihe biblischer Erzählungen jetzt auf einmal in reinerer und ursprünglicherer Form aus der Nacht der babylonischen Schatzhügel ans Licht treten", so mußte eine

---

1) Wissenschaftliche Beilage zur Germania, Berlin 1906 Nr. 45 S. 354 b.

2) Babel und Bibel, Leipzig, Hinrichs, 1902.

3) Th. Q. 1903, 275 ff., wo wie auch Th. Q. 1904, 110 ff., 443 ff. von Vetter die neueste Literatur über die Bibel- und Babelfrage einer Besprechung unterzogen wird.

solche, sachlich vollständig irrige Überschätzung der babylonischen Religion auf Kosten der biblischen Offenbarung bei aller Anerkennung der Begeisterung des Assyriologen für das babylonische Altertum den Widerspruch der Theologen herausfordern. Diesem Widerspruch hat beispielsweise Ed. König „in seiner sehr gelehrten Gegenschrift[1]) gediegenen Ausdruck" verliehen. Das ästhetische und sittliche Niveau der babylonischen und israelitischen Kultur vergleichend ist er zu dem richtigen Endergebnis gelangt: „Babel ist gewiß der Ausgangspunkt vieler Kulturelemente für nähere und entferntere Gebiete gewesen, aber die Religion, dieser abschließende Faktor aller Kultur, besitzt ihre klassische Literatur in der Bibel." Die Vermittlungsversuche zwischen Mythismus und Offenbarungsglaube, etwa „durch Voraussetzung eines babylonischen esoterischen Henotheismus als Mittel- und Bindeglied zwischen dem populären Polytheismus Babylons und dem Monotheismus Israels" hält Vetter für aussichtslos, weil Mythismus und Offenbarungsglaube unvereinbare Gegensätze bilden[2]). Von einer Entlehnung des mosaischen Gesetzes aus Babylon und babylonischem Ideenkreise kann keine Rede sein[3]). Auch stellt der biblische Schöpfungsbericht nicht einen in monotheistischem Geiste und in streng monotheistischer Tendenz gefertigten Auszug aus dem babylonischen Schöpfungsepos dar, etwa in der Weise, daß er das Werk eines Gelehrten wäre, der babylonisch-mythologische Termini in monotheistischem Sinne umgedeutet hätte. Das babylonische Gepräge, das der Bericht allerdings in mehreren Zügen aufweist, erklärt sich vielmehr vollständig daraus, daß der Schöpfungsbericht eine uralte, in Abrahams

1) Bibel und Babel. Eine kulturgeschichtliche Skizze. 3. Aufl. Berlin 1902 (vgl. Th. Q. 1903, 276 f.).

2) Vgl. Th. Q. 1904, 111.

3) A. a. O. S. 112 f. Vgl. H. Grimme, Das Gesetz Chammurabis und Moses. Köln, Bachem, 1903.

Familie mündlich fortgepflanzte, aus der babylonischen Heimat nach Kanaan mitgebrachte und später nach dem Wechsel der Sprache hebräisch weitergegebene Überlieferung darstellt[1]).

Was die Erklärung des Hexaëmeron betrifft, so lehnt Vetter die konkordistische Deutung, die neuerdings F. Kaulen wieder vertreten hat[2]), aus prinzipiellen, methodischen und sachlichen Bedenken ab[3]). Schon „die ältesten Kommentatoren" des Schöpfungsberichtes, nämlich der Psalmist (Ps. 104, Vulg. 103) und der Dichter des Buches Job (Kap. 38), interpretieren den Wortlaut des Hexaëmeron in ganz populärer Sprache und Auffassung und geben ihre Vorlage mit großer Freiheit wieder. „So konnten sie aber nur tun, wenn der erste Schöpfungsbericht an sich und für ihre Auffassung nicht eine geschichtliche Darstellung des Herganges der Schöpfung sein sollte, sondern ein Lied auf die Schöpfung. Ein Lied also ist das erste Kapitel der Genesis, ein Hymnus auf die Schöpfung, und zwar ein sehr alter Hymnus, dessen Wortlaut bereits Abraham aus Babylonien mitbrachte als ein Erbstück seiner Familie aus patriarchalischer Vorzeit. Da Abraham und sein Haus auf dem Boden von Kanaan notgedrungen die Sprache der neuen Heimat, das Kanaanitische annahmen, so übertrugen sie unbewußt auch die uralten Familienüberlieferungen in das neue Idiom, aber ganz verwischt hat sich der ursprünglich babylonische Charakter des Liedes nicht, denn seine Sprache trägt noch in mehr als Einem Punkte babylonisches Gepräge. Der erste Schöpfungsbericht ist babylonisch nicht in dem Sinne, als ob er auf babylonischem Boden entstanden und heidnischen

1) Th. Q. 1903, 279 ff. Vgl. V. Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis, Freiburg i. S. 1902 und K. Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration, Stuttgart und Wien 1902.

2) Der biblische Schöpfungsbericht, Freiburg, Herder, 1902.

3) Th. Q. 1903, 108 ff.

Ursprungs wäre, aber er wurde jedenfalls eine Zeit lang überliefert in einer Patriarchenfamilie, die in Babylonien wohnte“ [1]).

Was die Schriften, Abhandlungen und selbst Rezensionen Vetters auszeichnet, ja ihnen einen eigenen Reiz verleiht, ist die Gründlichkeit seiner Forschungsweise, die Klarheit seines Stiles, die Reife und Abgeklärtheit seines Urteils, die Gewandtheit in der Darstellung und nicht zuletzt der wohltuende Hauch seines bescheidenen Wesens. Der hervorragend begabte und gelehrte Orientalist, einer der bedeutendsten und scharfsinnigsten Vertreter seines Faches in und außerhalb Deutschlands, erfreute sich auch in den wissenschaftlichen Kreisen eines sehr hohen und wohlverdienten Ansehens. Als einer der ersten Kenner der armenischen Sprache und Literatur erhielt er am 23. März 1891 von der Berliner K. Akademie der Wissenschaften den ehrenvollen Auftrag, für die von ihr geplante Ausgabe der altchristlichen Literatur die in armenischer Sprache erhaltenen Denkmäler zu bearbeiten, glaubte aber, vor allem mit Rücksicht auf seine gesundheitlichen Verhältnisse, sich der Aufgabe nicht unterziehen zu können. Die gelehrten Mechitaristen von San Lazzaro bei Venedig haben ihn durch ein Diplom vom 4. Mai 1903 in voller Anerkennung seiner Studien zum Ehrenmitglied ihrer „Armenischen Akademie“ ernannt. Am 26. Januar desselben Jahres war Vetter zum Konsultor der von Leo XIII. errichteten „Päpstlichen Bibelkommission“ bestellt worden und am 9. des folgenden Monats ist an ihn ein ehrenvoller Ruf an die Universität Straßburg ergangen, dem er schon gesundheitshalber nicht Folge leisten wollte oder konnte.

Vetter war nicht bloß ein großer Gelehrter, sondern auch ein durchaus geliebter Lehrer. Die Klarheit seines Denkens, sein logischer mit gründlichem Wissen gepaarter Scharfsinn,

1) A. a. O. S. 110.

sein ruhiges und besonnenes Urteil und seine reine sorgfältige Diktion machten ihn zum geborenen Lehrer. Sein Vortrag war nicht glänzend, sondern höchst einfach und schlicht, aber ansprechend, klar und verständlich. Seine Kollegienhefte sind mit peinlicher Sorgfalt und lichtvoller Klarheit ausgearbeitet. Durch seine humane, unvergleichlich bescheidene Art hat er das Herz der Zuhörer gewonnen. Er war ein sehr gerne gehörter Lehrer unserer Hochschule. Wie sein Vorgänger (v. Himpel) hat er auch wiederholt Vorlesungen über armenische Sprache gehalten. Obwohl tätig bis in die allerletzten Tage, da bereits des Todes Schatten auf seinem Haupte zitterten[1]), hat sich Vetter nicht entschließen können, die längst geplante, zuerst als „Lehrbuch" und dann mit Rücksicht auf seine gesundheitlichen Verhältnisse als „Handbuch" gedachte „Einleitung in das alte Testament" zu schreiben, bezw. zu publizieren. Das betreffende Kollegheft hat im J. 1904 eine Umarbeitung erfahren.

Daß wir in dem Verewigten einen edlen, liebwerten und hochachtbaren Kollegen zu betrauern haben, wissen alle, die Gelegenheit hatten, ihm im Leben näher zu treten. Paul Vetter war eine durch und durch irenische Natur, ein milder, versöhnlicher und liebenswürdiger Charakter, der jede Polemik nicht bloß scheute, sondern geradezu fürchtete, stets und in allem voll Würde und edlem Anstand, eine anima candida im vollen Sinne des Wortes. Möge Gott, der Vergelter alles

1) Wenige Stunden vor seinem Ableben schickte er die Korrektur seiner eben erscheinenden Abhandlung über „Die armenische Paulus-Apokalypse" (Th. Q. 1906, 568 ff.) an uns zurück mit der Erklärung: „Ich kann nicht mehr". Wie Göttsberger (Bibl. Zeitschr. V [1907] 113 A. 1) mitteilt, „wurde die Erwiderung, die Prof. Dr. Hoberg der Rezension Vetters (ebd. IV [1906] 61 ff.) folgen ließ (ebd. 337 ff.), ihm in Abzug zugestellt; zum Tode erkrankt konnte der Angegriffene nicht mehr die Feder zur Abwehr führen".

Guten, ihm das reichlich lohnen, was er als Gelehrter, als Lehrer und Kollege uns gewesen ist! Sein Andenken wird bei allen, die ihn gekannt haben, ein gesegnetes sein. Have pia anima! R. i. p.!

II.

Rezensionen.

Die Auferstehung Jesu Christi. Eine apologetisch-biblische Studie von D. J. B. **Distelborf,** Prof. der Fundamentaltheologie und der Exegese des N. T. am Priesterseminar zu Trier. Trier, Paulinus-Druckerei 1906. 76 S. Preis M. 1,50.

Aus Anlaß des Bischofs-Jubiläums haben die Lehrer der theologischen Anstalt in Trier eine Festschrift publiziert; daran participiert der Vertreter des N. T. mit der Studie über die Auferstehung Jesu Christi. Er beginnt mit einem Kapitel, welches die Überschrift trägt: der Beweis für die Göttlichkeit des Christentums und die Auferstehung Jesu Christi (S. 1—14); gegenüber einem abfälligen Urteil Harnacks über die Apologetik legt D. dar, daß wenigstens auf katholischer Seite diese Disciplin sich sowohl über den Gegenstand der Verteidigung als über die Verteidigungsmittel stets klar gewesen sei. In einem zweiten Kapitel (S. 15—39) erörtert er philosophische und historische Vorfragen, die Frage betreffs der Möglichkeit der Auferstehung bezw. betreffs der Beweisbarkeit derselben, sowie die Frage bezüglich der Quellen, denen die Argumente für die Auferstehung entnommen werden. Im dritten Kapitel (S. 40—64) wird der Beweis für die Auferstehung auf Grund der Berichte geführt und in einem letzten Abschnitt (S. 65—74) eine Widerlegung von Einwänden der Gegner vorge-

nommen. Im Zentrum der Arbeit steht Kapitel 3 mit dem historischen Beweis für die Auferstehung; die Beweisführung ist eine ebenso rationelle als gründliche; wenn hiebei der unerschütterliche und weltüberwindende Auferstehungsglaube der Apostel zum Ausgangspunkt und Fundament gemacht ist, verdient dies vollen Beifall, ebenso die glückliche Benützung des Abschnittes I Kor. 15, 3 ff. Die Ablehnung der Betrugs-Scheintods- und Visionshypothese (S. 53 ff) ist ebenso bündig als schlagend. Sehr wohltuend berührt in der ganzen Arbeit die Wärme der Empfindung und die glaubensvolle Macht der Überzeugung; die Polemik ist wohl dann und wann etwas scharf, aber doch nicht verletzend. Möge die Schrift die verdiente Beachtung finden. Belser.

Der erste Petrusbrief und die neuere Kritik. Von Dr. **Bernhard Weiß**, Oberkonsistorialrat, Professor in Berlin, (II. Serie. 9. Heft der Biblischen Zeit- und Streitfragen, herausgeg. von Lic. D. Kropatscheck). Lichterfelde-Berlin 1906. 65 S.

Seine schon im J. 1855 („der petrinische Lehrbegriff") vorgetragene Ansicht betreffs der Bestimmung von I Petr. für die judenchristlichen Gemeinden in den 1,1 genannten Provinzen verteidigt der bekannte und sehr verdiente Gelehrte hier aufs neue mit jugendlicher Frische und Lebendigkeit. Die gehaltvolle Schrift zerfällt in vier Abschnitte: die Leidenslage der Leser, die Nationalität derselben, die Geschichtlichkeit der Briefadresse, Petrus und Paulus. Was W. im ersten Abschnitt (S. 6—17) darlegt, verdient im ganzen volle Anerkennung und allgemeine Aufnahme: I Petr. setzt keine eigentliche Verfolgung der Christen voraus; es darf darum die Abfassung des Briefes weder mit der neronischen Verfolgung in Zusammenhang gebracht werden noch mit jener des Domitian oder des Traian; von Christenprocessen oder Christenverfolgungen durch den römischen Staat und seine Organe ist nirgends im Briefe die Rede, sondern nur von Verdächtigungen, Verleumdungen und Vexationen der Gläubigen seitens einer unverständigen heidnischen Umgebung. Die Sprache, welche der Autor des Briefes über Aufgabe und Beruf der kaiserlichen Beamten, nämlich die Übeltäter

zu bestrafen und die Gutestuenden zu belohnen, redet (2, 14), läßt die Unmöglichkeit klar erkennen, daß der Brief zur Zeit einer Verfolgung geschrieben worden ist. Das ist die These, welche Rez. in seinen Arbeiten seit längerer Zeit verficht. Die Darlegungen des vierten Abschnittes (S. 48—65), welche vorherrschend gegen die Behauptung der Kritik bezüglich der Abfassung von I Petr. durch einen Pauliner gerichtet sind, erscheinen gleichfalls zum größten Teil annehmbar. Gegenüber der Ausführung über die Bestimmung von I Petr. für judenchristliche Gemeinden, über den Ort und die Zeit der Konzeption des Briefes muß Rez. seine Zustimmung gänzlich versagen. Was die beiden letzteren Punkte anlangt: Abfassung zu Babylon am Euphrat und zwar nicht lange nach der zweiten Missionsreise Pauli (S. 43—48), so vermag man die hiefür angeführten Gründe nicht als stichhaltig zu erkennen: in I Petr. soll von einer Lehrtätigkeit, wie sie Paulus in den Pastoralbriefen mit dem Gemeindeamt zu verbinden strebe, noch nicht die Rede sein, auch nicht von einer festeren Organisation. Allein 5, 1 ff. zeigt doch deutlich, daß in den Gemeinden, für welche der Brief bestimmt war, Presbyterkollegien bestanden, an deren Spitze regelmäßig ein Bischof stand; denn nur so erklärt sich ungezwungen die Selbsteinführung des Verfassers 5, 1, indem er, Petrus, der Apostel des Herrn, in Demut und Herablassung sich dem Kreise der Presbyter und Bischöfe einreiht; solche Presbyterkollegien hatte Paulus nach dem unzweideutigen Zeugnis der Apg. (14, 23) schon auf seiner ersten Missionsreise in den von ihm gegründeten Gemeinden eingesetzt. Diesen kirchlichen Beamten lag aber doch gerade die Lehrtätigkeit als eine ihrer Hauptpflichten ob; man prüfe nur I Petr. 5, 2—3, wo Petrus die Presbyter ermahnt, die Herde Gottes zu weiden. Er meint damit die gesamte von den geistlichen Vorstehern oder Hirten zum Heile der ihnen anvertrauten Seelen zu übende Tätigkeit, indes sicher in erster Linie die Ausübung des Lehramtes, das sonach mit dem Vorsteheramt unzertrennlich verknüpft war; allerdings meint er auch die Handhabung der Zucht oder Disciplin und darum fügt er (5, 3) bei, die kirchlichen Beamten sollen die ihnen zustehende Gewalt

und Herrschaft in den Gemeinden nicht in einer hochfahrenden, egoistischen und willkürlichen Weise, sondern nach dem Vorbild des Herrn in Sanftmut, Liebe und Milde ausüben. Die Behauptung sodann, Petrus könne den Brief gar nicht in Rom geschrieben haben (S. 44), ist ganz hinfällig: gewiß würde Petrus in irgend einer Form den Bruder Paulus, den Gründer so vieler Gemeinden in den Provinzen Asiens, erwähnt, Grüße von ihm ausgerichtet haben, wenn nämlich Paulus zur Zeit der Abfassung des Briefes in Rom geweilt hätte; eben dies aber traf nicht zu, wenn anders man den Brief auf Grund vieler Indizien etwa in der zweiten Hälfte des Jahres 63 ansetzt, wo Paulus nach der siegreichen Verteidigung vor dem kaiserlichen Gerichte von Rom behufs weiterer Missionstätigkeit abgegangen war (II Tim. 4, 17) und nur Petrus daselbst weilte zusammen mit seinem geistlichen Sohn Markus (I Petr. 5, 13). Nach Kol. 4, 10 war Markus im Jahre 62 in Rom an der Seite des Paulus; wahrscheinlich 64 ging er von dort ab nach Kleinasien, von wo ihn Paulus im Sommer 66 sich nach Rom erbittet (II Tim. 4, 11). Daher hat die Annahme alles für sich, daß er im Jahre 63 nach dem Abgang des Paulus dort bei Petrus weilte, als dieser den Brief schrieb. Wenn Rom in der Johannesapokalypse als das große Babel bezeichnet wird, so muß diese Bezeichnung schon viele Dezennien vorher in jüdischen und christlichen Kreisen üblich gewesen sein, weshalb der Gebrauch des Wortes zur Bezeichnung der Welthauptstadt durch Petrus (5, 13), der ja mit Vorliebe sich bildlicher Ausdrücke bedient, in alleweg begreiflich erscheint. Die Anschauung betreffs der Gründung nicht weniger judenchristlichen Gemeinden in den Provinzen Asiens in der Zeit vor der Missionstätigkeit des Paulus daselbst ist mit den Angaben der Apg. schlechterdings unvereinbar; der Bericht derselben über das Wirken des Paulus speziell in Südgalatien, dann in Vorderasien (Ephesus) läßt eine derartige Vorstellung nicht aufkommen; in der einen wie in der andern Provinz hat Paulus Grund gelegt. Wenn „der Geist" den Apostel auf der zweiten Missionsreise hinderte, in Vorderasien zu missionieren (Apg. 16, 6), so geschah dies nicht, weil dort bereits Grund gelegt war (S. 30 f.),

sondern weil nach dem göttlichen Ratschluß Paulus erst über Troas nach Makedonien geführt werden sollte, um Griechenland für das Evangelium zu gewinnen. Belser.

Des Heiligen Irenäus Schrift „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung", in armenischer Version entdeckt, herausgegeben und ins deutsche übersetzt von **Ter-Mekerttschian** und **Ter-Minassiantz.** Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Ad. Harnack. Leipzig, Hinrichs 1907. VIII, 69* und 68 S. gr. 8⁰. Preis Mrk. 6.

Aus Eusebius (Kg. V, 26) besitzen wir Kenntnis von einer Schrift des Irenäus, welche einem christlichen Bruder Marcian gewidmet war und den Titel führte *εἰς ἐπίδειξιν* oder *ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* = Erweis (der Wahrheit) der apostolischen Predigt. Nun wurde eine armenische Version derselben von dem Archimandriten Ter-Mekerttschian entdeckt und von ihm in Verbindung mit dem andern armenischen Gelehrten Ter-Minassiantz herausgegeben und ins deutsche übersetzt. Die wohl der 2ten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörige Handschrift, welche die *ἐπίδειξις* erhalten hat, enthält auch B. 4 und 5 der Schrift des Irenäus adv. haer. Schon dieser Umstand ist der Annahme günstig, daß uns in der neuentdeckten *ἐπίδειξις* wirklich die von Eusebius verzeichnete Schrift des Irenäus vorliegt. Die Identität des Verfassers des aufgefundenen Werkes mit dem der Schrift adv. haer. ergibt sich außerdem zur Evidenz aus einer Vergleichung des Inhaltes und Beweisverfahrens. Bedeutsam ist schon dies, daß, wie adv. haer. mit einem Zitat aus I. Tim. 1, 4 beginnt, so auch hier am Anfang (c. 1) deutlich auf Tit. 2, 8 angespielt wird. Indes findet sich in der entdeckten Schrift (c. 99) auch ein ausdrücklicher Hinweis auf das „zur Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis" geschriebene Werk des Irenäus. Zuerst oder einleitungsweise (c. 1—8) spricht J. in der *ἐπίδειξις* von der durch die Taufe bewirkten Wiedergeburt und dem dadurch gepflanzten Glauben an die Trinität. Darauf folgt eine Darstellung der alttestamentlichen Heilsgeschichte, welche abschließt mit der Verkündi-

gung „der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus, des Sohnes Gottes" durch die Propheten (c. 9—30). Darnach handelt er (c. 31—42) von der Menschwerdung, dem Zweck und Ziel des Erlösungswerkes: das Wort Gottes ist Fleisch geworden nach Ratschluß in Betreff der Jungfrau, um den Tod aufzulösen und die Menschen lebendig zu machen (c. 37.). In dem nun folgenden Abschnitt (c. 43—97) weist J. die Erfüllung der alttestamentlichen auf das Leben, Leiden, Tod und Verherrlichung bezüglichen Weissagungen in Jesus Christus nach. Auch die ἐπίδειξις ist in gewissem Sinne polemisch; man lese nur den Schluß (c. 98—100), wo die 3 Haupthäresien in Bezug auf den Vater, Sohn und Geist kurz charakterisiert werden; aber J. tritt hier den Häresien nicht direkt entgegen, sondern er bietet nur dem Bruder Marcian d. h. den Gliedern der rechtgläubigen Gemeinschaft das Rüstzeug zur Verteidigung ihres Glaubens gegenüber den Angriffen auf denselben. Wie adv. haer. uns eine glänzende Beherrschung des A. T. entgegentritt, so hier; aber auch die neutestamentlichen Schriften kennt und benützt J., nicht bloß die Evangelien, besonders das des Johannes, sondern auch die Paulusbriefe, Röm., Kor., Ephes., nicht am wenigsten die Pastoralbriefe sowie I. Joh.; meist handelt es sich nicht um wörtliche Anführungen, sondern um Verflechtung von Worten, Wendungen und Gedanken der Schrift mit den Ausführungen des Verfassers. „Die Gerechtigkeit tun" bietet er c. 96 = I. Joh. 2, 29 und 3, 7 (τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν); mehr verborgen ist die Beziehung auf I. Joh. 1, 1—2 in c. 6: Der Sohn Gottes, Christus Jesus, „ist sichtbar und tastbar geworden" und ebenda die Anspielung auf II Tim. 1, 10: „den Tod zu vernichten und das Leben aufzuzeigen". Die Anlehnung an die Pastoralbriefe und I. Joh. begreift sich im Hinblick auf Plan und Tendenz des J. bei Abfassung der Schrift; er verfolgt ein durchaus praktisches Ziel: die Christen sollen „die Wahrheit in aller Integrität bewahren mit guten Werken und mit gesundem Trachten des Sinns" (c. 98.); charakteristisch ist in dieser Beziehung gleich der Anfang: Da ich, lieber Marcianus, deine Neigung zum Wandeln in der Gottesverehrung (εὐσέβεια der Pastoralbriefe) erkannt habe, bete

ich, daß du durch das unangetastete Festhalten an dem Glauben Gott gefällig seiest (c. 1); Reinerhaltung des Glaubens samt einem tugendhaften durch gute Werke ausgezeichneten Wandel sind Hauptgedanken der genannten neutest. Briefe; daher ihre fleißige Benützung in der ἐπίδειξις. Als besonders beachtenswerte Punkte seien in Kürze hier noch genannt:

a) Die Ausdrucksweise „die Ältesten, die Schüler der Apostel" (c. 3); dadurch wir das von mir Einl. 2 S. 34 gebotene Stellenverzeichnis noch vermehrt.

b) J. schreibt adv. haer. III 1, 1 und 11, 1 das 4. Evangelium „dem Johannes, dem Jünger des Herrn" zu; hier (c. 94) tut er dies gleichfalls mit der Bezeichnung: sein Jünger Johannes sagt: „Und sein Wort ward Fleisch". Nun schreibt er hier (c. 81): „Judas, der von den Jüngern Christi war"; wie er damit den Apostel Judas einführt, so mit der gleichen Formel auch den Apostel Johannes; man vgl. c. 41, wo er sagt: seine Jünger und Zeugen sind die Apostel.

c) „Pontius Pilatus, der Prokurator des Kaisers Klaudius" (c. 74). Wenn Harnack in seinen Bemerkungen (S. 62) dies die geschichtlich interessanteste Selle in der neu entdeckten Schrift nennt, so verdient er Beifall, wenn auch nicht bis zu Ende seiner Ausführung. Auf Grund von Joh. 8, 57 setzt Irenäus den Tod Jesu in der Regierungszeit des Klaudius († 41) an; da er gleichwohl auf Grund von Luk. 3, 1 und 2 und 3, 23 die Taufe und den Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu ungefähr in die Zeit 781—782 = 28—29 legt, so muß er die Dauer der Wirksamkeit Jesu auf viele Jahre sich erstrecken lassen. Daher erklärt sich sein heftiger Kampf gegen die Einjahransicht (adv. haer. II, 22), daher sein angelegentliches Bemühen, im Johannesev. mehrere Passafeste zu entdecken; er fand indes nicht, was er suchte; fälschlicherweise erklärt er ἑορτή 5, 1 als Passa; hätte er 6, 4 τὸ πάσχα entdeckt, würde er es ambabus erfaßt und seinen Gegnern vorgehalten haben. Der viel bestrittene Punkt ist heute klarer als je zuvor. Daß der Evangelist Johannes, wie Harnack andeutet (S. 63), etwa selbst in dem Irrtum des J. bezüglich der Zeit des Todes

Jesu unter Klaudius befangen gewesen sein sollte, diese Annahme ist ganz abzuweisen. Johannes teilt 8, 57 ein Wort der Judäer mit, das an Laubhütten 782 ausgesprochen wurde; wie die Judäer zur Aussprache in dieser Form gekommen sind, ist in der Exegese in befriedigender Weise erklärt (vgl. Schanz, Joh. S. 361 oder meinen Kommentar S. 290); der Evangelist selbst war weit entfernt, damit seine eigene Ansicht über Jesu Lebensalter zu berichten. Zu den Worten der *ἐπίδειξις* c. 74: Herodes und Pilatus, zusammengekommen, verurteilten ihn zur Kreuzigung, wäre nicht bloß Luk. 23, 7 ff., sondern auch Apg. 4, 26 ff. zu notieren gewesen (S. 41). Schließlich: für die Erklärung von Eph. 4, 8 (*αἰχμαλωσία*) ist c. 83 von Bedeutung. Belser.

The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul, the Problem of its Restoration by **Alexander Souter, D. Litt.** Yates Professor of New Testament Greek and Exegesis, Mansfield College, Oxford. [From the Proceedings of the British Academy, Vol. II]. London, Henry Frowde, Oxford University Press, Amen Corner, E. C. gr. 8° 31 p. Price 1 s. 6 d.

Der britische Gelehrte und Mönch Pelagius veröffentlichte etwas vor 410 in Rom einen lateinischen Kommentar (mit Text) über die (13) Briefe des Apostels Paulus, — das älteste Litteraturwerk eines Briten. Diesem Kommentar lag bereits der 383 oder 384 herausgegebene Vulgatatext des Hieronymus zu Grunde. Augustinus und Marius Merkator erwähnen ihn und geben bedeutendere Zitate aus demselben. Da auch dem Kassiodor ein Kommentar zu den paulinischen Briefen vorlag, von dem er sagt, daß er pelagianisch-häretische Irrtümer aufwies und daß er bezw. seine Schüler ihn hievon purgierten, so lag es nahe, diesen mit dem Pelagius-Kommentar zu identifizieren. Unter den Werken des Hieronymus wurde nun ein Kommentar zu den Paulinen überliefert (zuerst ediert von Amorbach 1516), der dem Hieronymus aber abgesprochen werden mußte und von dem es sich fragte, ob er nicht das Werk des Pelagius sei oder wenigstens in enger

Beziehung zu diesem stehe. Außerdem kam noch ein Pseudo-Primasius-Kommentar in Frage und galt es, dessen Verhältnis zu dem Pelagius-Kommentar zu bestimmen. Waren so bisher auch mehrfache Zeugnisse und Spuren für den Pelagius-Kommentar vorhanden, so konnte dieser doch mit keinem der vorliegenden Schriftwerke identifiziert werden. Der reine, ursprüngliche Pelagius war immer noch nicht gefunden. Jetzt glaubt ihn der Verfasser obiger Schrift entdeckt zu haben. Und eben in dieser Schrift berichtet er, nachdem er zuvor die Geschichte der bezüglichen Kontroversen bis in die Gegenwart herein zur Darstellung gebracht, über seine eigenen Forschungen und deren jüngsten glücklichen Erfolg. S., von der Voraussetzung ausgehend, daß der ursprüngliche Pelagius als anonymes Werk überliefert sein müsse, durchforschte eifrigst verschiedene europäische Bibliotheken. Da kam er endlich an einen Codex der Großherzoglichen Bibliothek in Karlsruhe (MS. No. CXIX der Reichenauer Handschriftenkollektion, im Katalog als Pseudo-Primasius-Kommentar bezeichnet), und hierin erblickt er den wahren Pelagius. Der gefundene Kommentar ist der kürzeste von allen, die als Werk des Pelagius in Betracht kommen können, er ist „ohne irgendwelche Interpolation" und enthält sämtliche Zitate des Augustinus und Marius Mercator. Der Fund ist, wenn er sich bestätigt, als ein außerordentlich wertvoller zu taxieren. Die agnoszierte Handschrift ist vielleicht die einzige, in der der reine Pelagius noch vorhanden ist. Sie stammt wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Aus verschiedenen Anzeichen erkennt man aber weiterhin, daß sie die Abschrift einer Vorlage ist, die „sehr wahrscheinlich" dem 5. Jahrhundert angehört, also demselben Jahrhundert, in dem Pelagius schrieb. Es ist nicht anzunehmen, daß zwischen der entdeckten Handschrift und der ursprünglichen Ausgabe des Pelagiuswerkes mehr als ein Mittelglied inzwischen liegt. Der Fund ist aber noch in einer andern Beziehung sehr bedeutsam. Wir hätten damit zugleich für die paulinischen Briefe einen Vulgatatextzeugen von höchstem Wert. Denn die älteste bezügliche Vulgatahandschrift, die bisher vorlag, der Codex Fuldensis stammt aus der Zeit 541—546. Das neuentdeckte MS. aber

„führt uns 150 Jahre weiter hinauf bis in die Zeit vor 410, in die ersten 30 Jahre nach der ursprünglichen Veröffentlichung der Vulgata selbst". Dasselbe bietet einen vollständigen Vulgatatext für die 13 Paulinen (der Hebräerbrief fehlt); ausgelassen sind nur einige Grußformeln und dergl. gegen Ende einzelner Briefe. Bekanntlich gewährt ja auch ein beigegebener Kommentar die beste Kontrolle für den Text selber, wenn dieser je alteriert worden wäre, was hier aber, wie der Verf. meint, kaum zu befürchten sei. Eine sorgfältige, wenn auch noch nicht auf das Ganze ausgedehnte Vergleichung des neugefundenen Vulgatatextes mit dem Fuldensis und Amiatinus ergab genaue Übereinstimmung mit diesen, wo sie vom Sixtinus-Clementinus abweichen. Differieren Fuldensis und Amiatinus unter sich, so unterstützt der neue Text öfter (als umgekehrt) diesen gegen jenen, woraus S. schließen zu dürfen glaubt, daß der Amiatinus dem Original näher stehe als der Fuldensis. — Der Pseudo-Hieronymus wäre nach unserem Verf. eine unter dem Namen des Hieronymus (vor Mitte des 6. Jahrhunderts) herausgegebene Überarbeitung und Erweiterung des Pelagius-Kommentars, in dem Pseudo-Primasius aber hätten wir den von Kassiodor und dessen Schülern revidierten Pelagius zu erkennen. Der wohl bald folgenden Herausgabe des gefundenen Kommentars durch den Entdecker sieht man mit Interesse entgegen. E. Dentler.

La Théologie sacramentaire: Étude de Théologie positive, par **P. Pourrat,** Professeur au Grand Séminaire de Lyon. Paris, Victor Lecoffre, 1907. 12⁰ XV und 372 S. fr. 3.50.

Gegenüber der vielfach geäußerten Behauptung, daß die katholische Sakramentenlehre keineswegs oder doch nur zu geringem Teil auf Christus selbst und die Apostel zurückgehe, daß sie vielmehr eine durch natürliche Entwicklung allmählich gewordene menschliche Lehre sei, geworden auch unter dem Einfluß heidnischer Riten, ist eine objektive historische Untersuchung, die auf die neuesten Forschungen sich stützt und auf die jüngsten Einwendungen Rücksicht nimmt, von hervorragender Wichtigkeit. Da eine theologische Entwicklung hier kein Kundiger leugnet, handelt es sich weiter

darum, genauer festzustellen, welcher Art dieselbe war und ob sie sich noch vereinigen läßt mit dem katholischem Dogma, wornach alle Sakramente von Christus eingesetzt sind. Eine solche historische Untersuchung über den Sakramentsbegriff und die ihn konstituierenden Elemente stellt P. in vorliegendem Werke an. Er führt sie mit sicherer Methode, großer Sorgfalt und Umsicht. Nichts wird präsumiert, sondern jede Position historisch begründet, auch keinem historischen Datum eine Tragweite beigemessen, die es nicht mit Fug beanspruchen kann. Ja, man kann sagen, Verf. ist fast ängstlich besorgt, nicht zu viel aus Schrift und traditionellen Zeugnissen zu folgern. Dabei hat er eine nach Newman gebildete Auffassung von der Dogmenentwicklung, die hinlänglich weit ist, um nicht gleich bei jeder historischen Schwierigkeit zu versagen. Wenn die kirchliche Entscheidung je an die Spitze der einzelnen Fragen gestellt wird, während ihr vom chronologischen Gesichtspunkt eine andere Stellung zukäme, so beeinträchtigt dies die im übrigen streng durchgeführte Methode durchaus nicht. Wir sehen im Gegenteil diese Einrichtung als einen schätzbaren Vorteil an: es ist so jedem leicht gemacht, gleich vom ersten Anfang an und durch die ganze Entwicklungsreihe hindurch Kontrolle darüber zu führen, ob wirklich das von der Kirche Definierte auch dem Wesen oder wenigstens dem Keime nach schon im Ursprung enthalten war und während der ganzen Entwicklung unalteriert blieb. Als besonderer Vorzug der Arbeit ist zu nennen, daß die Lehre Augustins und die der großen Scholastiker eingehend dargestellt, sowie der Einfluß der Schulen des 12. Jahrhunderts (Abälard, Schule von St. Viktor, Petrus Lombardus) auf die Ausbildung der sakramentalen Theologie ins Licht gestellt ist. Über den näheren Gang und die Ergebnisse der mit ausgezeichneter Klarheit geschriebenen Untersuchung sei in Kürze noch Folgendes berichtet. 1. Kap. Definition des Sakraments (1—46). Der Begriff: „wirksames Symbol (Zeichen) der Gnade" ist schon von den kirchlichen Schriftstellern des 3. und 4 Jahrhunderts auf Grund der apostolischen Überlieferung festgestellt worden, aber nur erst in konkreter Anwendung auf Taufe und Eucharistie, noch nicht in abstracto. Augustin formuliert zu-

erst eine Definition, die dann durch die Theologen des 12. Jahrhunderts noch exakter gefaßt wird. Interessant sind hier wie im folgenden Kapitel die Nachweise, wie durch uniforme theoretische Behandlung von Taufe und Eucharistie da und dort auf Kosten des einen oder des andern der beiden Sakramente eine Alterierung oder Verdunklung der katholischen Lehre verursacht wurde, die aber durch den traditionellen Glauben überwunden ward. 2. Kap. Zusammensetzung des sakramentalen Ritus (47—83). Zuerst mußte — was frühzeitig geschah — das sichtbare Zeichen von der inneren Gnadenwirkung begrifflich unterschieden werden. Dann konnte auch der äußere Ritus als etwas Zusammengesetztes aufgefaßt und analysiert werden. Nach Augustin ist das Äußere am Sakrament eine Verbindung von elementum und verbum. Seine für Taufe und Eucharistie formulierte Theorie suchen die Theologen des Mittelalters möglichst auf alle sieben Sakramente auszudehnen. Die Aufnahme des aristotelischen Begriffs von Materie und Form in die Sakramentenlehre war bedeutungsvoll und folgenschwer. Diesen Begriff auf alle Sakramente auszudehnen bot Schwierigkeiten. Hiedurch entstand u. a. die irrige Anschauung eines Melchior Cano über die Ehe, wornach die Form in der Benediktion des Priesters bestünde. Eine schwere Konsequenz der aristotelischen Doktrin zeigte sich namentlich in der Auffassung der „Einsetzung durch Christus". Da man Materie und Form beim Sakrament in gleicher Weise als konstitutive Wesenselemente faßte wie bei einer physischen Substanz, war man nur zu geneigt, die Einsetzung durch Christus völlig gleichzusetzen mit einer von ihm ein für allemal unabänderlich getroffenen Bestimmung von Materie und Form der Sakramente, was zu Konflikten mit der Geschichte führte. Aber schon der Oratorianer Joh. Morin erkannte die Notwendigkeit, das eine vom andern zu unterscheiden. 3. Kap. Wirksamkeit (efficacité) der Sakramente (84—184). Ein besonders wichtiges Kapitel. Denn unter allen die Sakramente betreffenden Lehren spielte die über ihre objektive Wirkung die maßgebende Rolle; sie bestimmte auch den Fortschritt der andern. Diese Lehre entwickelte sich durchaus lo-

gisch, und zwar in einer Richtung, die der protestantischen Anschauung stracks zuwiderläuft. Der Glaube an die objektive Wirksamkeit der Sakramente ruht auf dem festen Grunde von Schrift und apostolischer Tradition. Die Unabhängigkeit der Wirkung von der Disposition des Spenders ging siegreich hervor aus den Taufstreitigkeiten und der Kontroverse mit den Donatisten. Augustin förderte die Lehre mächtig. Die Scholastik führte den metaphysischen Begriff der Ursache ein. Das Tridentinum begünstigte ihn. Es knüpfen sich daran die Diskussionen über die verschiedenen möglichen Ursächlichkeiten. P. verfolgt dieselben bis auf die Neuzeit herab. Er zeigt sich redlich bestrebt, die einander gegenüberstehenden Systeme objektiv zu würdigen, wenn man auch merkt, daß er die sog. „dispositive Ursächlichkeit" für unhaltbar ansieht (zu der bezüglichen Lehre des Thomas, der nach P. S. 157 seine Anschauung geändert hätte, möchten wir verweisen auf eine Abhandlung in „Le Prêtre" vom 22. Nov. 1906 S. 112—123) und die moralische Ursächlichkeit, näherhin in der Form Franzelins, bevorzugt. Diese Darstellung gewährt eine schöne Einsicht in das reiche Leben der katholischen Lehrentwicklung. Wie kann man auch angesichts so sprühender Lebensfülle den Katholizismus der starren Unbeweglichkeit bezichtigen! 4. Kap. Der sakramentale Charakter (185—231). Die Lehre vom character indelebilis ist ja von protestantischer Seite ganz besonders als menschliche Erfindung und als in der alten Tradition unbegründet hingestellt worden. Dem gegenüber gilt es die Geschichte zu befragen. P. zeigt die Spuren dieser Lehre schon im n. T. und in der patristischen Zeit auf: die alte Praxis der Unwiederholbarkeit der betreffenden Sakramente sowie der häufige und vielsagende Gebrauch der Ausdrücke *σφραγίς, σφραγίζειν*. Diese Anschauung und Übung führte mit logischer Notwendigkeit zu der bestimmten Doktrin Augustins, der zwischen Gnade und Charakter genau unterscheidet. Die Scholastik vertiefte die Lehre. 5. Kap. Die Zahl der Sakramente (232—267). Hier wird gezeigt und erklärt, welch intensive logische und theologische Arbeit vorausgehen mußte, bis die Siebenzahl bestimmt ausgesprochen werden konnte. Aus

dem späten Auftreten der Siebenzahl folgt in keiner Weise, daß die Realitäten nicht schon vorher, nicht von Anfang an da waren. Die Fixierung der Zahl durch Petrus Lombardus bedeutet nichts weniger als ein neues Dogma, weder formell noch sachlich. Die protestantische Neuerung dagegen ignorierte das vielhundertjährige Leben der Kirche, sie sah nicht, daß die katholische Sakramentenpraxis die legitim entwickelte Stiftung Christi war. Die protestantische Reduzierung der Sakramente wurde und wird auch scharf verurteilt durch den Glauben der griechischen Kirche. Kap. 6. Die göttliche Einsetzung der Sakramente (268—314). P. stellt zunächst fest, daß das Tridentinum nur die Tatsache der göttlichen Einsetzung aller sieben Sakramente, nicht deren näheren Modus definiert hat. Es bleibt also der theologischen Forschung Raum, um sich mit der Geschichte zu verständigen. Eine blos mittelbare Einsetzung sei abzulehnen, an der unmittelbaren festzuhalten. Man komme aber nicht aus ohne die Annahme, daß Christus einige Sakramente nicht in specie, sondern nur in genere einsetzte d. h. bezüglich dieser die nähere Wahl des sakramentalen Ritus der Kirche überließ. P. glaubt indes, um die Tatsache zu erklären, daß die Kirche von gewissen Sakramenten verhältnismäßig spät ein klares und volles Bewußtsein bekam, noch weiter gehen und unter Anwendung des Newman'schen Entwicklungsbegriffs annehmen zu sollen, daß Christus einige Sakramente nur in statu implicito einsetzte d. h. nur die wesentlichen Prinzipien derselben aufstellte und es der vom hl. Geiste geleiteten Entwicklung anheimgab, der Kirche seinen (Christi) Willen zum Verständnis zu bringen. Eine solche Auffassung stehe nicht im Widerspruch zu der tridentinischen Entscheidung. Denn eine institutio implicita sei eine wahre, wirkliche Einsetzung. Taufe und Eucharistie seien jedenfalls explicite und formell von Christus eingesetzt. P. zeigt nun in gut orientierter und lehrreicher Ausführung, welche Anhaltspunkte sich für eine so verstandene Einsetzung durch Christus im n. T. finden. Daß diese Auffassung sich z. B. von der Loisys radikal unterscheidet, liegt auf der Hand. Wir zweifeln nur, ob (abgesehen von anderen, unbeachtet gelassenen Anhalts-

punkten) die Bedeutung der Worte Jesu Joh. 20, 22 f. gebührend zur Geltung gebracht ist durch die Erklärung, daß Jesus damit das Bußsakrament auch nur implicite einsetzte, insofern er den Aposteln unbegrenzte Vollmacht der Sündennachlassung erteilte, eine Vollmacht, die zuerst durch die Spendung der Taufe ausgeübt, nach und nach aber, gewissermaßen durch dédoublement der Taufe, auch auf die Sünden nach der Taufe ausgedehnt wurde und sich so zum Bußsakrament auswuchs. An die Schriftzeugnisse reiht sich wieder die Besprechung der Väterlehre, wobei in einem wertvollen Abschnitt die Behauptung, daß die Entwicklung sich unter dem bestimmenden Einfluß der hellenisch-heidnischen Riten vollzogen habe, ihre schlagende Widerlegung erfährt. Spezifisch und ausschließlich christliche Prinzipien waren bestimmend. Eine Übersicht über die bezüglichen Theorien der späteren Theologen beschließt dieses Kapitel. 7. Kap. Die Intention des Spenders und des Empfängers (315—361). Wurde die betreffende Theorie auch erst nach und nach ausgebildet, so war das, was die Theorie zum Ausdruck bringt, doch schon von Anfang an der Substanz nach vorhanden und wurde namentlich praktisch geübt. Noch sei zum Schluß das wichtigste Gesamtergebnis der verdienstvollen Untersuchung mitgeteilt: „Nimmt man gewisse sekundäre Punkte aus, so ist der Historiker genötigt anzuerkennen, daß zwischen den Definitionen des Tridentinums und dem Gebrauch, den die Kirche von Anfang an bis heute von ihren Sakramenten gemacht hat, eine substanzielle Gleichförmigkeit besteht, die geeignet ist, jeden nicht Voreingenommenen zu befriedigen".

E. Dentler.

Kommodian von Gaza. Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts. Von **H. Brewer** S. J. Phil. Dr. [Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte hg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch VI, 1—2]. Paderborn, Schöningh 1906. IX, 370 S. gr. 8°. M. 9. Subskriptionspreis M. 7.20.

Das von der in der letzten Zeit herrschenden Auffassung stark

abweichende Ergebnis dieser Untersuchung ist bereits auf dem Titel zum Ausdruck gebracht. Die Hauptargumente, auf denen es beruht, sind folgende. Carmen apol. 805—822 soll zeigen, daß dem Dichter die Ereignisse bei der Einnahme Roms durch Alarich im J. 410 bekannt waren. Instruct. II, 10 soll Kenntnis einer von P. Leo I. im J. 458 entschiedenen Angelegenheit verraten. Carmen 807—812: der hier als eben stattfindend erwähnte Vorstoß der Goten über den Strom oder die Donau beziehe sich auf den Hunneneinfall im J. 466 und beweise, daß das Gedicht damals vollendet wurde. Für die Instructiones II, 25, 27, 29 ergebe sich als Zeit 462 und als Ort Südgallien; andere Punkte führen näherhin nach der Stadt Arles. Die Schrift wird das Verdienst haben, daß die bisherige Auffassung ernstlich erschüttert und Kommodian aus dem 7. Jahrhundert herab wieder in die Zeit versetzt wird, die ihm durch Gennadius c. 15 zugewiesen wurde. Der Verf. verstand es bei seiner großen Vertrautheit mit der alten Geschichte und Literatur und bei seiner feinen Sprachkenntnis, auch die nähere Zeitbestimmung plausibel zu machen. Die einschlägigen Beweise sind indessen m. E. nicht stichhaltig. Es werden literarische Beziehungen gefunden, wo man bei strenger und unbefangener Prüfung sie schwerlich anzunehmen vermag. Die Gedichte selbst zeugen da und dort gegen eine so späte Zeit, so namentlich die Rede von vielen heidnischen Senatoren Carm. 815, die im J. 488 sich doch schwer begreift. Und wenn Kommodian damals in Arles schrieb, also zu der gleichen Zeit, wo Gennadius in dem benachbarten Marseille die ersten 28 Kapitel seines Katalogs verfaßte, dann mußte er diesem wohl auch etwas näher bekannt sein, nicht bloß aus den Gedichten, und wie konnte er dann in dem Katalog um 400 angesetzt werden? Auch die Interpretation erregt an einigen Stellen Bedenken. So ist es schwerlich richtig, die Carm. 808 auf das Ende der Zeiten angekündigte siebente Verfolgung als eine bloß moralische Anfeindung des Christentums zu fassen (S. 39); schon die mit der Zahl gegebene Anreihung an die früheren Christenverfolgungen spricht dagegen, ebenso die auf sie sich beziehenden Worte: et cingitur ense. Kann ich bezüglich der näheren Zeitbestimmung dem Verf. nicht

beistimmen, so verdient sein Werk doch im ganzen eine hohe Anerkennung. Es wird in der patristischen Literatur eine Ehrenstelle einnehmen. Funk.

Geschichte des **Kollegium Germanikum Hungarikum** in Rom. Von Kardinal **Andreas Steinhuber** aus der Gesellschaft Jesu. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Erster Band. Mit 25 Bildern auf 12 Tafeln. Zweiter Band. Mit 25 Bildern auf 12 Tafeln. Freiburg, Herder 1906. XVIII, 506; X, 617 S. gr. 8°. M. 20.

Die hohe Bedeutung, welche das Kollegium Germanikum für Deutschland hat, ist den Lesern unserer Zeitschrift bekannt. Sie legte es nahe, das Wirken der Anstalt auch literarisch festzustellen und weiteren Kreisen zur Kenntnis zu bringen, und die Aufgabe wurde wiederholt in Angriff genommen. Aber die ersten Versuche kamen nicht an die Öffentlichkeit, die später erfolgten Publikationen erwiesen sich als ungenügend, und dem Bedürfnis wird erst mit dem vorliegenden Werk abgeholfen. Es ist mit Freude zu begrüßen, daß die Aufgabe in die Hände eines Mannes fiel, der die zwei Eigenschaften in sich vereinigt, die eine glückliche Ausführung erfordert, ebensowohl mit Deutschland als mit Rom vertraut zu sein. Zu einer richtigen Zeichnung der Geschichte der Anstalt bedurfte es eingehender Forschungen in römischen Bibliotheken und Archiven und einer genauen Bekanntschaft mit der Stadt Rom. Die Geschichte des Kollegiums muß aber, wie der hohe Verfasser richtig erkannte, in einem gewissen Grad auch eine Geschichte der Zöglinge sein, und die Lösung dieser Aufgabe war bedingt durch eine genaue Kenntnis Deutschlands und seiner Geschichte, wie sie nur bei einem Deutschen vorauszusetzen ist. Der zweite Teil war sogar der schwierigere; die bezüglichen Nachrichten waren aus Hunderten von zerstreuten Büchern zu sammeln. Vollständigkeit ist daher kaum zu erreichen, am wenigsten für einen Verfasser, der in Deutschland nicht mehr seinen Aufenthalt hat; sie ist übrigens auch nicht eigentlich notwendig und sollte das Werk nicht einen über seine Bedeutung hinausgehenden Umfang erhalten,

nicht einmal wünschenswert; mit Rücksicht darauf war sogar das reichlicher fließende Material nur mit teilweise erheblicher Einschränkung zu verwerten. Es dürften in dieser Beziehung die richtigen Grenzen eingehalten sein. Das Werk erschien zuerst 1894. Der Hr. Verfasser widmete ihm trotz seines hohen Alters — er steht jetzt im 82. Lebensjahr — auch fortan eine große Aufmerksamkeit, und so vermag er es jetzt in verbesserter und vermehrter Auflage zu bieten; der Umfang ist um fast 100 Seiten gewachsen, und eine bemerkenswerte Bereicherung bilden auch die beigegebenen Illustrationen, Porträts hoher Gönner des Kollegs und berühmt gewordener Zöglinge, Ansichten der verschiedenen Wohnstätten und Besitzungen, welche die Anstalt im Laufe der Jahrhunderte inne hatte. Infolge der richtigen Erfassung der Aufgabe erhalten wir mit der Geschichte des Kollegs einen ungemeinen Reichtum an lokalgeschichtlichen Nachrichten. Es gibt kaum eine Diözese in Deutschland und Ungarn, die nicht mit einigen Namen vertreten ist. Das 59 Seiten umfassende Register ist ein Beweis dafür, wie es anderseits dazu dient, den reichen Inhalt des Werkes zu erschließen. Dem hohen Verfasser gebührt für die ebenso gelehrte als mühevolle Arbeit großer Dank. (Eine wertvolle Ergänzung des Werkes bietet D. Joseph Jungnitz durch sein Buch „Die Breslauer Germaniker", Breslau, Aderholz' Buchhandlung 1906. gr. 8 XII 409 S. M. 4. Die Redaktion.)

Funk.

Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre par l'abbé **L. Saltet,** professeur d'hist. ecclés. à l'Institut cath. de' Toulouse. [Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecelésiastique]. Paris, Lecoffre 1907. VII, 419 S. 8°.

Die Geschichte der Reordinationen ist kein anziehendes Thema. Aber es treten bisweilen Verhältnisse ein, durch die man zu einer Arbeit veranlaßt wird, zu der man durch freie Wahl nicht leicht gelangen würde. In einen solchen Fall kam der Verf. der vorstehenden Schrift. Beschäftigt mit einer Geschichte der kirchlichen Reform im 11. Jahrhundert stieß er auf die Kontroversen über

die Übertragung des Ordo, die jene Zeit so tief bewegten, und da die bisherigen Arbeiten darüber nicht so beschaffen waren, daß eine Verweisung auf sie genügt hätte, so sah er sich genötigt, die Frage selbst zu prüfen. Die Untersuchung führte dann von selbst weiter und über jene Periode hinaus. Das Problem war auch in der vorausgehenden Zeit und ebenso in der Folgezeit bis zu seiner Lösung zu verfolgeu, uud so wurde aus dem geplanten Kapitel ein ganzes Buch. Die Schrift ist mit Freude zu begrüßen. Wir verdanken ihr eine vollständige, zugleich vorzügliche Monographie über die Reordinationen, zu der nicht bloß die gedruckten Quellen in umfassendstem Maßstabe verwendet, sondern auch ein beträchtliches handschriftliches Material aus französischen, italienischen und deutschen Bibliotheken herangezogen wurde. Der Verf. hat sich schon durch frühere Arbeiten einen angesehenen Namen erworben; die neue Schrift wird ihm nicht weniger zur Ehre gereichen.

Funk.

Praelectiones dogmaticae, quas in collegio Ditton-Hall habebat **Chr. Pesch** S. J. Tomus II. De Deo uno secundum naturam. De Deo trino secundum personas. Editio tertia. Friburgi Brisg., Herder. 1906. XIII + 386. 5 M. 60.

Nach sechs Jahren hat nun auch der zweite Band der großen Dogmatik von Chr. Pesch eine weitere, die dritte Auflage gefunden, nachdem der erste Band hierin 1903 vorangegangen war. Gegenüber der zweiten Auflage zeigt vorliegender Band eine Erweiterung von nur 6 Seiten, die hauptsächlich in der theologischen Lehre vom Vorauswissen Gottes, speziell von der scientia condicionate futurorum, angebracht wurde. Die kleineren Korrekturen und Ergänzungen verteilen sich auf das ganze Buch und verraten eine sorgfältige Durchsicht. Doch wünschte man an manchen Stellen, z. B. bei der Untersuchung über die Gottesnamen, noch mehr. Im übrigen verweisen wir auf die Besprechung der ersten Auflage in dieser Zeitschrift Jahrgang 1899, 145 ff. Wo ein mehrjähriges Studium der Dogmatik durchgeführt ist und diese „Vorlesungen" aus lebendigem Mund des Lehrers gehört werden, da

werden sie jedenfalls zu einem gründlichen positiv-dogmatischen Wissen beitragen. W. Koch.

Valeur des Décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siège. Syllabus; Index; Saint-Office; Galilée. Par **Lucien Choupin.** Paris, Beauchesne 1907. 8⁰ VII + 388. 4 fr.

Der Hauptzweck dieses zeitgemäßen Buches ist, einen Kommentar zum Syllabus zu geben, der stets Rücksicht nimmt auf die brennenden Fragen der Gegenwart. Dieser Zweck wird denn auch in trefflicher Weise erfüllt. Zwar läßt der Verfasser meistens durch Auktoritäten eine Streitfrage entscheiden, aber fast immer durch Gelehrte, deren Gründe wirklich durchschlagend sind. Als besonders interessant hebe ich hervor, was er im Kommentar zu Satz 5 und 24 des Syllabus über Dogma und Entwicklung (S. 155 bis 169) bezw. über die kirchliche Strafgewalt (S. 214—238) ausführt. Der Kommentar selbst, der mehr als die Hälfte des Buchs füllt, wird eingeleitet durch 4 prinzipielle Untersuchungen über die Infallibilität des kirchlichen und speziell des päpstlichen Lehramtes, über die Art des Gehorsams, den wir infalliblen und nicht-infalliblen Entscheidungen, in letzterer Hinsicht speziell den Lehr-Entscheidungen des hl. Offiziums sowie den disziplinären Verordnungen schuldig sind, ferner über die Auktorität des Syllabus und endlich über das Index- und Inquisitionsdekret im Galilei-Fall. Zwar wünschte man eine andere Anordnung des Stoffes; mit der Behandlung und theologischen Beurteilung aber kann sich Ref. der Hauptsache nach durchaus einverstanden erklären. Einige der S. 22 f genannten Beispiele von Kathedralentscheidungen möchte ich als nicht so sicher hinstellen. Der Druck ist mit wenigen Ausnahmen sehr gut. Das Buch bietet in dogmatischer Beziehung mehr als Heiners Kommentar zum Syllabus und verdient ernstliche Beachtung seitens der deutschen Theologen. W. Koch.

Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie. Dogmengeschichtliche Studie von **Oskar Blank**, Priester der

Diözese Würzburg. Paderborn, Schöningh, 1907. 135 S.

In dieser Würzburger Dissertation werden die eingehenden Untersuchungen über Augustins Eucharistielehre, die P. Schanz in dieser Zeitschr. 1896, S. 79 ff. angestellt hatte, wieder aufgenommen. Ja, der Verf. hofft, uns ein abschließendes Urteil zu geben, wenigstens hinsichtlich der Eucharistie als Sakrament; die augustinische Meßopferlehre stellt er für später zurück. Blank hat sich nun allerdings die Arbeit nicht leicht gemacht. Er arbeitete sehr pünktlich und umsichtig. In einem ersten Abschnitt zeigt er den Begriff Sakrament und Eucharistie bei Augustinus, in einem zweiten, 113 Seiten des Buchs umfassenden Abschnitt seine Lehre von der Art der Gegenwart des eucharistischen Leibs und Bluts Christi, in einem dritten Abschnitt noch seine Lehre von der Kommunion (Bedeutung, Zweck, Wirkungen, erforderliche Disposition, Notwendigkeit). Am wichtigsten ist der zweite Abschnitt, denn sein Gegenstand ist besonders umstritten. Blank sagt inbezug auf die berühmte Stelle Enarratio in Ps. 98, 9, Augustinus vertrete eine geistige Auffassung der Gegenwart des Leibs und Bluts Christi, die aber die wirkliche Gegenwart durchaus nicht ausschließe und die wir kurz als mystisch-reale Gegenwart bezeichnen können (S. 78). Er bemerkt ferner ganz richtig, Augustins Hauptverdienst um die Eucharistielehre bestehe darin, daß er die geistige Bedeutung der Eucharistie und den sittlichen Wert des richtig verstandenen Empfangs derselben besonders scharf betont habe, so scharf allerdings — fügt er bei —, daß seine Ausdrucksweise oft nach heutigem theologischem Sprachgebrauch bedenklich erscheine (S. 119). In der Tat, Augustinus hat den eucharistischen Leib derart immaterialisiert, daß man nicht klar sieht, was er sich darunter vorgestellt hat. Darüber werden wir auch durch solch drastische Worte wie Enarratio in Ps. 33, 1, 10 („er trug seinen Leib in eigenen Händen") nicht klarer, denn sofort berichtigt sich Augustinus, indem er die Worte „quodam modo" einschiebt (l. c. 2, 2). Ein wirklich abschließendes Urteil über Augustins Lehre von der Art der Gegenwart ist daher m. E. noch nicht gegeben. Aber die Untersuchungen Blanks sind dennoch eine tüchtige und sehr brauchbare

Arbeit. — S. 8 wird es wohl „Verbot des Blutgenusses“ heißen müssen; S. 13 Z. 3 v. u. lies „Gihr“. W. Koch.

Die Eschatologie des hl. Ambrosius. Eine patristische Studie von Dr. **Joh. Ev. Niederhuber**, Seminarregens in Passau. Paderborn, Schöningh, 1907. XII + 274 S. gr. 8°. M. 6.80. [Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte hrsg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, Bd. VI, Heft 3].

Die Grundlage für die Darstellung der ambrosianischen Lehre vom jenseitigen Reich schuf sich der Verf. dieses Buchs durch seine Studie über „die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden“ (1904; vgl. diese Zeitschr. 1906, 315 f). Die Eschatologie des Mailänder Bischofs stellt nun N. aus seinen vielen Schriften nach dem üblichen Schema zusammen: Die aktuelle und habituelle Endvollendung des Einzelmenschen (1. Abschnitt), die Endvollendung des Menschengeschlechts und des Universums überhaupt (2. Abschnitt). In jener 1. Hälfte des Buchs legt er dar: Die Lehre des Ambrosius vom leiblichen Tod, von den auf den Tod unmittelbar folgenden Geschehnissen, von den topographischen Verhältnissen des Jenseits, von der himmlischen Seligkeit und vom unseligen Ende der Unerlösten. In der 2. Hälfte des Buchs entwickelt er: Die Lehre des Ambrosius von der Wiederkunft Christi, von der Auferstehung des Fleisches, vom künftigen Weltgerichte und von der Weltvollendung. Der Verf. hat mit großem Fleiß die ambrosianischen Schriften inbezug auf ihre eschatologischen Gedanken geprüft. Ambrosius stimmt im großen und ganzen mit der Eschatologie der hl. Schrift überein, hat aber auch vieles aus der griechisch-patristischen und besonders antikklassischen Litteratur übernommen. N. hätte letzteres Moment noch mehr hervorheben dürfen. Überhaupt hätte es sich empfohlen, die ganze Studie einzuleiten mit einem kurzen Überblick über das christliche und außerchristliche Weltbild des Altertums. Dadurch hätte die ambrosianische Eschatologie ihren Rahmen erhalten, der sie uns in ihrer Eigenheit oder auch, was bei ihr eher zutrifft, in ihrem uncharakteristischen Gesicht besser gezeigt hätte. Unter allen Umständen

sollte eine Darstellung der chiliastischen und origenistischen Ansichten der Väter vor Ambrosius, die ja auch noch in seinen Schriften da und dort nachklingen, vorausgeschickt sein. Das Buch ist zu wenig Geschichte. Ref. anerkennt aber nochmals den großen Sammelfleiß sowie die durch das einfache Schema ermöglichte klare und erschöpfende Darstellung. Der Druck ist außerordentlich gut und korrekt. S. 48 Anm. 1 muß es heißen: Zeitschrift für kath. Theologie. W. Koch.

Soziale Kultur. Der Zeitschrift „Arbeiterwohl" und „der Christlich-sozialen Blätter" Neue Folge. Redigiert von Prof. Dr. **Fr. Hitze,** Generalsekretär des Verbandes Arbeiterwohl Münster und Dr. **W. Hohn,** Direktor des Volksvereines f. d. k. D., M. Gladbach. 25. und 26. Jahrgang. M. Gladbach 1905—1906. Verlag der Zentralstelle des Volksvereins für das kath. Deutschland. gr. 8. VIII 720; XV 944 S. M. 6.

Die „soziale Kultur", die zum zweitenmal ihren Rundgang durch die Welt angetreten hat, ist die Fortsetzung der Zeitschrift „Arbeiterwohl", die seit 1881 bis 1904 unter der gut geleiteten Redaktion von Prof. Dr. F. Hitze erschien. Über das umfangreiche soziale Material, das im Laufe dieses Vierteljahrhunderts in dem „Organ des Verbandes katholischer Industrieller und Arbeiterfreunde" zur Erörterung gelangt ist, gibt eine gedrängte Übersicht das Generalregister zu Jahrgang 1—24, das unter dem Titel „Arbeiterwohl 1881—1904" (Generalsekretariat „Arbeiterwohl", M. Gladbach 1904 gr. 8°. 46 S. Preis M. 0,50) publiziert wurde. Über die Geschichte und Tätigkeit des Verbandes orientiert Otto Thissens Abhandlung „Fünfundzwanzig Jahre sozialer Kulturarbeit" (Soziale Kultur 1905, S. 5—27). Zugleich sollen mit der „Neuen Folge" auch die „Christlich-sozialen Blätter" dankbaren Angedenkens wieder aufleben. Darin hatte J. Schings am 19. März 1868 ein katholisch-soziales Zentralorgan gegründet (Aachen 1868—1875 im Selbstverlag des Herausgebers), das 1876 fortgeführt wurde von A. Bongartz zuerst ebenda im Verlag von R. Barth und seit 1878 in Neuß (Verlag der Gesellschaft für

Buchdruckerei), seit 1883 von P. M. Schmitz und J. Broix, seit 1885 von letzterem allein. Der letzte (30.) Jahrgang erschien 1897.

Wie die zwei vorliegenden Jahrgänge beweisen, ist die Soziale Kultur eine allgemeine Revue über die sozialen und kulturellen Bewegungen der Gegenwart. In den „Abhandlungen“ werden die schwebenden Fragen der sozialen Gesetzgebung, der berufsgenossenschaftlichen Selbsthilfe und der gemeinnützigen Wohlfahrtspflege sorgfältig erörtert, wobei zugleich die treibenden Ideen und die Entwicklung des modernen Wirtschaftslebens aufgezeigt werden. Eine spezialisierte „Rundschau“ bucht systematisch die bemerkenswerten Einzeltatsachen und Einzelerscheinungen. In ausgedehnter Weise wird über die Literatur und die einschlägigen Zeitschriften Bericht erstattet. Mit vollem Rechte kann man sagen, daß die „Soziale Kultur“ eine Registratur des sozialen Lebens, der sozialen Gesetzgebung und der sozialen Arbeit bietet. In der jetzigen Redaktion ist auch das Direktorium des Volksvereins für das katholische Deutschland vertreten. Die Zeitschrift, die sich „zuvörderst nicht an einige volkswirtschaftliche Gelehrte wendet, sondern an die breiten Kreise der Gebildeten und zur sozialen Arbeit Berufenen, hoch und niedrig, in der Großstadt und im Gebirgsdörfchen“ (1905, 4), sei angelegentlichst empfohlen! A. Koch.

Monatsschrift für christliche Sozialreform. Begründet von weiland Freiherr Karl v. **Vogelsang**. Redaktion: Professor Dr. K. Decurtins in Freiburg (Schweiz), Prof. Dr. J. Beck in Freiburg (Schweiz) und Rechtsanwalt Dr. A. Joos in Basel. XXVIII. Jahrgang 1906. Luzern und Zürich, Bäßler, Drexler & Cie. 1906. gr. 8. 832 S. M. 6, 40.

Mit dem uns zur Besprechung vorliegenden 28. Jahrgang der bekannten Zeitschrift ist ihr Verlag nach Zürich übergegangen. Zugleich hat die Redaktion, von der jedoch auf den 1. Jan. 1907 Prof. Beck wegen anderweitiger starker Inanspruchnahme durch Berufsarbeiten zurücktrat, sich erweitert, von dem Bestreben geleitet, den Gehalt der Monatsschrift reicher und vielseitiger zu gestalten, ohne in ihrer grundsätzlichen Richtung einen Wechsel eintreten zu

lassen. Es soll „im Gegenteil mit gemehrter Kraft inskünftig für die Verwirklichung des sozialpolitischen Programmes des unsterblichen Vorkämpfers der christlichen Sozialreform, Freiherrn Karl von Vogelsang" gearbeitet und gekämpft werden. Die Monatsschrift bietet darum wissenschaftliche Erörterungen des Gesellschaftslebens und seiner Grundlagen, geschichtliche Skizzen des sozialen und wirtschaftlichen Lebens der Vergangenheit, Kritik der Zustände der Gegenwart, Mittel zur Besserung nach den Grundsätzen der christlichen Wirtschaftsordnung, wissenschaftliche Untersuchungen des Wirtschaftslebens, Besprechungen aller bemerkenswerten und einflußreichen Vorgänge in demselben in der hierauf bezüglichen Gesetzgebung und der Bedürfnisse und Bestrebungen der verschiedenen Volksklassen und Stände, des Gewerbe-, Bank- und Handelswesens, Besprechungen der bedeutenden Erscheinungen der Literatur auf dem Gebiete der Gesellschafts- und Volkswirtschaftslehre, endlich Berichte über die soziale und volkswirtschaftliche Bewegung. Es ist zweifellos, daß die Monatsschrift heutzutage, wo die soziale Frage im Vordergrund aller Diskussionen steht, einem wirklichen Bedürfnis entspricht. Ref. gesteht gerne, daß die Redaktion ihr umfassendes Programm in dem Jahrgang 1906 recht glücklich durchgeführt hat. Der wissenschaftliche Teil der Zeitschrift ist weiter ausgestaltet und enthält teilweise vorzügliche Aufsätze, z. B. von Giesberts (S. 3 ff.), K. Beck (S. 14 ff., 94 ff.), Ruhland (S. 483 ff.), Katscher (S. 524 ff., 607 ff., 736 ff.), Förster (S. 645 ff.) und Schorer (S. 658 ff., 725 ff.). Die „wirtschaftlichen Tagesfragen" von Sempronius (warum die Pseudonymität?) sind meistens von hohem Interesse. Trotz ihrer Breite und Weitschweifigkeit verdienen J. Becks Briefe über Arbeiterseelsorge hervorgehoben zu werden. Seine Vortragsskizzen für die sozialen Vereine sind dankenswert, ebenso die Zeitschriftenschau über den Gang der Sozialpolitik und der wissenschaftlichen Nationalökonomie in den romanischen Ländern, wobei wir allerdings die genaue Angabe des Jahrganges und der Nummer der betreffenden Zeitschrift vermissen. Derselbe Mangel zeigt sich auch sonst, z. B. S. 638. Die „Soziale Chronik" über die wichtigsten Vorgänge sozialpolitischer und volkswirtschaftlicher

Natur sollte u. E. auf Vollständigkeit Anspruch machen können, was bisher (S. 177 ff.) nicht der Fall ist. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, uns mit den einzelnen Theorien auseinanderzusetzen, die der eine oder andere Autor vertritt, aber die Behauptung, daß „die Bücher der hl. Schrift das Zinsverbot aufstellen" (S. 232), muß als durchaus unrichtig mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden. Die Zeitschrift ist in besserer Ausstattung erschienen. Möge sie einen weiten Leserkreis finden, den sie vollauf verdient! A. Koch.

Friedens-Blätter. Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens und Friedens. Unter dem hohen Patronate Ihrer Kgl. Hoheit der Frau Prinzessin Maria de la Paz. Begründet von Julie von Massow. Herausgeber: Bernhard **Strehler**, Präfekt in Neisse (Schlesien) und Hermann **Hoffmann**, Kuratus in Breslau. 9. und 10. Jahrgang. Würzburg, Göbel und Scherer, 1905/6. gr. 8°. 12 Hefte M. 2,40.

Am 1. Oktober 1879 hat Pfarrer K. Seltmann in Eberswalde (jetzt Domherr in Breslau) die Zeitschrift „Ut omnes unum" gegründet, die am 1. Oktober 1901 mit den damals in Augsburg, jetzt in Würzburg erscheinenden „Friedens-blättern" verschmolzen wurde (vgl. dessen Schrift „Zur Wiedervereinigung der getrennten Christen, zunächst in deutschen Landen, Breslau 1903, 51 und Vorwort III). Die zwei uns zur Besprechung vorliegenden Jahrgänge wie die seitdem erschienenen sechs weiteren Hefte des 11. Jahrganges (v. Oktober 1906 an), die in ein geschmackvolleres Gewand gehüllt sind, dienen demselben Zwecke der Aufklärung und Verständigung, der Pflege des religiösen Lebens und des konfessionellen Friedens. Sämtliche Aufsätze bieten eine gediegene religiöse Belehrung, indem sie die Grundwahrheiten des katholischen Glaubens klar darlegen und das sittlich-religiöse Leben im engsten Anschluß an die hl. Schrift und die kirchliche Liturgie aufzeigen. Als Beispiele seien genannt die Abhandlungen von Bischof A. Egger über die Gemeinschaft der Heiligen (IX, 2 ff.), A. Meyenberg über das Leben Jesu in der katholischen Kirche (S. 7 ff.), F. Irving

über die Lehre vom Fegfeuer (S. 34 ff.), H. Schell über Ut omnes unum als Sehnsucht und Verheißung der Propheten (S. 106 ff.), J. Hermann über das Wesen der Toleranz (S. 163 ff.), W. Ott über den hl. Bernhard und die Gottesliebe (S. 275 ff.) und über innere und äußere Frömmigkeit (X, 7 ff., 43 ff., 60 ff., 103 ff.), J. Mausbach über das Dogma von der unbefleckten Empfängnis und die moderne Ethik (S. 122 ff.), J. Ernst über die Teilnahme des Volkes an der Meßliturgie (S. 131 ff., 156 ff., 185 ff.), J. A. Laros über Persönlichkeit und Gebetsleben, last, not least die Briefe des Herausgebers über Moral, die unter dem Titel „Gänge durch die katholische Moral" in einem Sonderabdruck ausgegeben wurden (Neisse 1907). Der vornehme, irenische Ton, der in allen Aufsätzen herrscht, soll besonders hervorgehoben werden. Mögen endlich die Vorurteile gegen die „Friedensblätter", die „angeblich dem Phantom nachjagen, die getrennten christlichen Brüder einig zu schreiben und zu beten" (X, 319), verstummen, denn weder ihr Inhalt noch ihre Tendenz bieten einen Grund für eine solche Annahme. Die auf Verständnis und Verständigung der getrennten Konfessionen gerichteten Bestrebungen können nur freudigst begrüßt werden. Darum wünschen wir den „Friedensblättern" recht viele Leser. Der neueste Jahrgang ist mit einem künstlerischen Titelblatt versehen. A. Koch.

Visitationsberichte der Diözese Breslau. Archidiakonat Glogau. Erster Teil. Herausgegeben von **J. Jungnitz.** Breslau, Aderholz, 1907. 4⁰. XIII, 768 S. 20 M.

Den Qschft 1904, S. 121 und 1906, S. 318 angezeigten Visitationsberichten aus den Archidiakonaten Breslau und Oppeln folgen hier die Visitationsberichte aus dem Archidiakonat Glogau als Festgabe des um die Breslauer Diözesangeschichte so hochverdienten Verf. zum 25 jährigen Bischofsjubiläum Sr. Em. des Fürstbischofs von Breslau und Kardinal Kopp, dessen Munificenz dieses gewaltige, in seiner Art bis jetzt fast einzig dastehende Werk ermöglichte. Im Jahre 1580 visitierte im Auftrag des Bischofs Martin Gerstmann der Glogauer Archidiakonus Johann Brieger sein Archi-

diakonat. Akten sind noch vorhanden von der Visitation in Glogau selbst sowie in den Archipresbyteraten Glogau, Guhrau, Steinau a. O., Freystadt und Sagan, während die über die Archipresbyterate Polkwitz, Grünberg und Krossen verloren sind. Weitere Visitationen fanden statt 1670 unter Bischof Sebastian von Rostock, 1679 unter Bischof Kardinal Friedrich von Hessen und 1687/88 unter Bischof Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg. Die Akten der drei letzt genannten Visitationen sind vollständig erhalten und werden mit den Resten der älteren hier herausgegeben mit derselben Akkuratesse, die an den beiden ersten Bänden hervorgehoben werden konnte. Daß auch diesmal wieder der reichste Nutzen für die partikulare, ja allgemeine Geschichte abfällt braucht nicht weiter bemerkt zu werden. Das könnte mit Leichtigkeit für bestimmte Materien unter Angabe ungezählter Stellen bewiesen werden. Ich möchte aber doch besonders hinweisen auf die nach dem 30 jährigen Kriege stattgehabten Visitationen, die eine ganz auffallend weitgehende Verfestigung des Protestantismus in Schlesien erweisen, so daß die Visitatoren zum Schluß wiederholt erklärten, daß nur Gewaltanwendung die Macht der Häresie werde brechen können (S. 117, 301, 745), wie denn auch solche zuletzt vielfach eintrat. Am Schluß ist wieder ein gutes Register. Sägmüller.

Geschichte und Recht des Archidiakonates der oberrheinischen Bistümer mit Einschluß von Mainz und Würzburg von Dr. iur. et phil. **Eugen Baumgartner,** Lehramtspraktikant in Freiburg i. Br. (Kirchenrechtl. Abhandl. hgg. von U. Stutz, H. 39). Stuttgart, F. Enke, 1907. 8°. XVI, 224 S. 8, 20 M.

Diese unstreitig mit sehr viel Fleiß ausgearbeitete Schrift schildert die Geschichte und das Recht des Archidiakonats in den Diözesen Konstanz, Basel, Straßburg, Speier, Worms, Mainz, Würzburg und anhangsweise auch in Trier und Salzburg. Gerade dieses „anhangsweise“ nötigt uns zu dem allgemeinen Urteil, daß der Verf. sein Thema zu groß genommen hat. Es gilt bei ihm: Qui trop embrasse mal étreint. Für eine wirklich solide Erkenntnis der Geschichte und des Rechtes des Archidiakonats wäre bei

weitem mehr geleistet gewesen, wenn etwa nur das Archidiakonat in der Diözese Konstanz oder sonst einer einzelnen Diözese ganz genau auf Grund alles irgend erreichbaren primären und sekundären Materials und auf der genau und zuverlässig konstruierten Basis des gemeinen Rechts dargestellt worden wäre, um so auch die Kenntnis des gemeinen Rechts zu ergänzen und zu verfestigen. An Stelle dessen aber wird man zu viel auf sekundäre, wenn auch noch so treffliche Quellen verwiesen. Das Unvollständige seiner Arbeit scheint dem Autor selbst nicht verborgen geblieben zu sein, wenn ich im Vorwort richtig zwischen den Zeilen gelesen habe. Was z. B. S. 3—10 über das altchristliche Einzelarchidiakonat steht — das übrigens bis ins 11. Jahrhundert gehen soll —, ist eine ungenügende Zusammenstellung aus Leder, Hinschius, Werminghoff u. s. w. Schon hier hätte das selbständigere Aufbauen auf Originalstellen beginnen sollen. S. 15 und 97 wird die Einteilung der Diözesen in mehrere Archidiakonate sicherlich zu früh angesetzt. Wenn S. 28 ff. der Kampf des Bischofs von Konstanz gegen die Archidiakone seit dem 13. Jahrhundert eingehend geschildert wird, so hätte das bei den anderen Diözesen nicht so transitorisch geschehen sollen. Dann hätte der Schlußparagraph, S. 216 ff.: Die bischöfliche Reaktion gegen die archidiakonale Gewalt, erspart werden können; oder hätte müssen alles detailliert in diesen Paragraphen hereingenommen werden. Überhaupt ist die quaestio facti und die quaestio iuris nicht reinlich durchgeführt. Ob es in Basel, wie S. 60 angenommen wird, nur einen Offizial der Archidiakone gegeben wie in Speier, S. 88, ist mir fraglich. Da scheinen Heusler und Wackernagel — vgl. A. 1 — das Richtigere zu haben. S. 82, 90 f., 98 ff. hätte sollen das Verhältnis der einzelnen Pröpste von Stifts- und anderen Kirchen, die zugleich Archidiakone waren, zu den betreffenden Domkapiteln eingehender dargelegt werden, wie das dann S. 142 hintendrein geschieht. S. 90 vermißt man für Burchard von Worms den Verweis auf Königers treffliche Arbeit. S. 125, A. 3 lies Reininger statt Keininger. S. 136 will, wie es scheint, für die Diözese Konstanz schon für das 9. Jahrhundert eine Einteilung

in Dekanate angenommen werden. Das ist sicher zu früh. Für den ganzen zweiten Teil: Die rechtliche Stellung der Archidiakone, vermißt man wie für den ersten immer wieder die Bezugnahme auf das gemeine Recht, z. B. S. 147 ff. beim Send, S. 165 ff. bei Darstellung der Gerichtsbarkeit, S. 183 ff. beim Konsensrechte u. s. w. Unter diesen Umständen ist die Arbeit nochmals zu machen und zwar für jede Diözese besonders. Verf. wäre der Mann dazu z. B. für Konstanz. Die notwendigen Kenntnisse hat er, falls er sich bescheiden und beschränken kann. Ein Register wird schwer vermißt. Sägmüller.

Staatsrechtliche Gesetze Württembergs. Textausgabe mit Anmerkungen von Dr. **Fritz Fleiner,** o. ö. Professor an der Universität Tübingen. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1907. 12°. VIII, 544 S. geb. 4 M.

Wenn wir diese Sammlung staatsrechtlicher württembergischer Gesetze hier kurz zur Anzeige bringen, so geschieht dies deshalb, weil in ihr auch auf das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat bezügliche sich finden, so neben den §§ 27 und 70 ff. der Verfassungsurkunde vom 25. September 1819 namentlich das Gesetz betr. die Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche vom 30. Januar 1862, S. 478—494. Man kann der sehr umsichtigen und ganz unparteiischen Art, in welcher der Vertreter des Kirchenrechts in der juristischen Fakultät der Universität Tübingen die einschlägigen kirchenrechtlichen Paragraphen, soweit er das für notwendig hält, kommentiert, nur alle Anerkennung zollen. Bemerkt sei, daß er S. 15 in Übereinstimmung mit Gaupp und K. Schmidt die religiöse Mündigkeit für Mädchen mit vollendetem 14., für Knaben mit vollendetem 16. Lebensjahr eintreten läßt, entgegen der beim Konsistorium, Ministerium des Kirchen- und Schulwesens und auch beim Kirchenrat üblichen Praxis.

Sägmüller.

Monistische oder teleologische Weltanschauung? Vorlesungen gehalten für Hörer aller Fakultäten an d. K. K. Karl-Franzens-

Universität in **Graz** v. Privatdoz. Dr. **Joh. Ude.** Graz (Styria) 1907. — X und 120 S. — Preis 2 M.

Der Verfasser trägt hier in populärwissenschaftlicher Form und leichter Verständlichkeit die Lehre des Monismus und die Gründe, die gegen ihn sprechen, vor. Er verfolgt dabei den Zweck, das Interesse an der Frage nach einer Weltanschauung zu wecken bezw. zu selbständigem Urteil darüber anzuleiten (S. III). Man wird den populärwissenschaftlichen Charakter der Schriftchens im Auge behalten müssen, um ein gerechtes Urteil zu fällen: sonst müßte doch der eine und andere Beweis als etwas zu sehr nur an der Oberfläche schürfend bezeichnet werden. — Stilistisch wäre größere Vornehmheit und weniger Zeitungsstil mehr nach dem Geschmack des Referenten: Ausdrücke wie: „dann bringt man das Vieh dahin“ ꝛc. für den Gegenstand eines wissenschaftlichen Experimentes (S. 22) oder der „Rattenschwanz“ von „Sau“ und „ismus“ (S. 85) wären besser weggeblieben. Die Stoffdarbietung ist zu wenig aus einem Guß, zu sehr exzerptenhaft. Wenn Häckel (S. 10) als „Vater des modernen Monismus“ bezeichnet wird, so geschieht dem Monismus als System Unrecht und Häckel erntet zu viel der Ehre: als reklamemachenden Wanderprediger eines höchst zweifelhaften Monismus kann man ihn gelten lassen. — Auch ist es nicht exakt, wenn S. 102 Pater Wasmann uneingeschränkt als „Anhänger der Deszendenztheorie“ bezeichnet wird. Er selbst drückt sich doch viel zu vorsichtig reserviert aus, als daß man ihn in vollem Sinn so bezeichnen dürfte. Das Büchlein eignet sich etwa als Grundlage für Vereinsvorträge, wofür es recht wohl empfohlen werden kann.

Ludwig Baur.

Die Beziehungen der Staatsgewalt zur katholischen Kirche in den beiden hohenzollern'schen Fürstentümern von 1800—1850. Von Dr. iur. utr. **Adolf Rösch,** Pfarrer. Kommissionsverlag der K. Liehner'schen Hofbuchhandlung in Sigmaringen. 1906. 8⁰. S. 190. M. 3.

Als treffliche Illustration zu seinen belehrenden, mehr ins allgemeine gehenden Aufsätzen über: Das Kirchenrecht im Zeitalter

der Aufklärung im Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. LXXXIII (1903), S. 446 ff., ließ Abgeordneter Pfarrer Dr. Rösch in demselben Organ, Bd. LXXXV (1905), S. 461 ff., folgen seine spezielle Darstellung: Die Beziehungen der Staatsgewalt zur katholischen Kirche in den beiden hohenzollern'schen Fürstentümern von 1800 bis 1850. Jetzt wird die Arbeit vom Verf. den Freunden hohenzollern'scher Kirchengeschichte und Kirchenrechts und insbesondere seinen hochwürdigen geistlichen Mitbrüdern in einer dankenswerten Sonderausgabe geboten. Das Verhältnis des Staates zur katholischen Kirche in Hohenzollern in der fraglichen Zeit ist S. 6 kurz dahin präzisiert, daß die hohenzollern'schen Regierungen in Hechingen und Sigmaringen sich prinzipiell genau dieselben Rechte vindizierten, welche das josephinische Kirchenrecht als unveräußerliche Majestätsrechte circa sacra erklärt hatte, daß aber die Ausführung eine viel mildere war als z. B. in Österreich oder gar in Württemberg. Damit stimmt überein die einläßlichere Charakteristik am Schluß des Buches, S. 165 ff. Dieses zuverlässige Resultat wird gewonnen auf Grund eines umfassenden, mit vieler Mühe zusammengebrachten und trefflichem Verständnis bearbeiteten Aktenmaterials. Wenn wir etwas ausstellen dürfen, so hätten wir da oder dort eine strengere Disposition gewünscht. So ist S. 50 ff. unter der Überschrift: Verhältnis des Staates zur Landesgeistlichkeit doch allzuviel zusammengenommen. S. 94 deckt sich großenteils mit S. 66, ist also z. T. überflüssig. Auch wäre man besonders für eingehendere literarische Verweise dankbar gewesen; denn es ist sicherlich über einschlägige kirchliche Hohenzolleriana schon da und dort etwas publiziert, was Verf. nicht erwähnt. Doch will er nach S. 4 die Säkularisation in Hohenzollern nicht schildern. Äußerst angenehm berührt es, daß auch die guten Seiten dieser Zeit, deren leider so viele nicht sind, unparteiisch hervorgehoben werden, z. B. S. 39 ff., 128 ff. die Sorge für Religionsunterricht Christenlehre, Sonntagsfeier, Kirchenfonds u. s. w. So liegt hier eine Arbeit vor, die eingehendes Licht verbreitet über eine Periode kirchlichen Tiefstandes infolge staatlicher Bevormundung in einem zwar kleinen Gebiete, die aber helle Reflexe wirft auch über größere

Nachbargebiete z. B. über Württemberg — das wir freilich als Stichwort in dem sonst so trefflichen Personen- Orts- und Sachregister leider vermissen. Für eine ähnliche und sehr notwendige Arbeit über die katholische Kirche gerade dieses letzteren Landes im 19. Jahrhundert liegt hier eine gute Anleitung vor. Möge der überaus rührige Verf. uns bald auch schenken die angekündigte Schrift über die religiösen und sittlichen Zustände in Hohenzollern, welche die Erfolge und Wirkungen Wessenbergischer Aufklärung bei Klerus und Volk in demselben Gebiet und derselben Periode schildern wird.

Sägmüller.

Der katholische und protestantische Pfarrzwang und seine Aufhebung in Österreich und den deutschen Bundesstaaten. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Toleranz. Mit Abdruck der staatskirchenrechtlichen Erlasse. Von **Joseph Freisen,** Dr. d. Theologie u. beid. Rechte u. s. w. Paderborn, F. Schöningh, 1906. 8°. XII, 195 S. 5 M.

Rasch läßt der Verf. diese Schrift seinen zwei Bänden über: Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten Lippe, Waldeck-Pyrmont u. s. w. folgen; vgl. Qschft LXXXVIII (1906), 643 f. Das ist erklärlich; denn der Stoff in diesem Buch deckt sich zum Teil mit dem der ebengenannten Bände. Denselben sammelte F. nach dem Vorwort in den letzten Jahren neben der Beschäftigung mit seiner Arbeit: Staat und katholische Kirche u. s. w. Bei den größeren Staaten beschränkt er sich nun auf den Hauptzweck seiner Arbeit. Bei einigen kleineren aber geht er angesichts des ausfindig gemachten Materials und des Mangels einer Gesamtdarstellung des Staatskirchenrechts in den deutschen Bundesstaaten durch Darstellung der Rechtsverhältnisse der dortigen Katholiken überhaupt über denselben hinaus, so bei Sachsen-Altenburg, den beiden Fürstentümern Reuß und den Ländern, welche dem Apostolischen Vikariat der nordischen Missionen unterstehen: Hamburg, Lübeck, Bremen, Schaumburg-Lippe, Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Schwerin und Mecklenburg-Strelitz. So wird die Arbeit namentlich um des letzteren Umstands willen ein trefflicher Beitrag zu einer

späteren Gesamtdarstellung des Staatskirchenrechts in den deutschen Bundesstaaten und stellt sich wenigstens von S. 104—143 und S. 150 ff. bis Schluß fast ganz parallel neben die zwei eingangs genannten Bände. Freilich geht so dem Buch die Einheitlichkeit verloren. Auch würde man nach dem Titel: Der Pfarrzwang und seine Aufhebung eigentlich weit mehr erwarten, als das Buch enthält, nämlich auch die Rechtsgeschichte und die Rechtsdogmatik des Pfarrzwangs, nicht bloß seine Aufhebung. F. hat natürlich diese Inkongruenz wohl bemerkt. Er sagt, daß eine derartige Darstellung, da es an jeglichen Vorarbeiten fehle, ungemessene Zeit und Mühe erfordern würde. So wollen wir mit der Darstellung der Aufhebung zufrieden sein als einem Beitrag auch zur Geschichte der Toleranz und als einer Ergänzung zu: Der sogenannte Toleranzantrag, hgg. v. F. Heiner, 1902 und 1904. Im allgemeinen wird das Einschlägige erschöpfend zusammengestellt sein. Daß nicht da oder dort aber doch etwas Kleineres fehlte, möchte Rez. nicht verneinen. Z. B. ließe sich bei Württemberg noch einiges beifügen. Ich verweise zu diesem Behufe nur auf Reyscher, Sammlung der württembergischen Gesetze, Bd. X (1836), Register „Dissentierende von der Orts-Religion". Und wenn auf S. 35 für das frühere Kurfürstentum Hessen auf das Edikt vom 30. Januar 1830 Bezug genommen ist, so hätte das ebensogut bei Württemberg, Baden u. s. w. als Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz geschehen können, ja müssen. Auch ist mir kein Zweifel, daß über den Pfarrzwang mehr Literatur existiert, als F. zitiert. Die sehr nützliche Arbeit ist durch ein Register noch brauchbarer gemacht. Sägmüller.

Die heilige Birgitta von Schweden von Dr. **K. Krogh-Tonning.** (Sammlung illustrierter Heiligenleben V.) Kempten und München, J. Kösel, 1907. gr. 8°. X, 142 S. geb. M. 4.

Von dem freudig zu begrüßenden Unternehmen, „den in neuester Zeit lebhaft betriebenen wissenschaftlichen Erforschungen der Heiligenleben mit Darstellungen zu folgen, die sich die Ergebnisse dieser gelehrten Arbeit zunutze machen" (vgl. Quartschr. 1906, S. 317 f.), liegt uns der 5. Band vor: Das Leben der hl. Birgitta, der mächtig-

sten Persönlichkeit des skandinavischen Nordens im 14. Jahrh. Die Aufgabe bot außerordentliche Schwierigkeiten „nicht wegen Mangel an Stoff", sondern weil es geradezu unmöglich ist, in der überlieferten Masse eine scharfe Grenze zwischen Geschichte und Sage zu ziehen. Der Verf., der bekannte norwegische Theologe, suchte daher, zuerst eine Gesamtauffassung von den mystischen Elementen der Lebensführung Birgittens zu gewinnen (daher S. 1—20 eine längere Einleitung über Mystik im allgemeinen und die Offenbarungen der hl. B.), sodann teilt er das mit, was als genügend verbürgt angesehen werden kann, und läßt „alles das auf sich beruhen, was mehr das Gepräge der Sage als der Geschichte trägt" (S. VI). Man wird sein Verfahren grundsätzlich billigen und die kluge Zurückhaltung im Urteil (z. B. S. 98 hinsichtlich der Erfolge der Heiligen) rühmend anerkennen. Manche stilistische Unebenheiten lassen den ausländischen Verfasser erraten. S. 49 Z. 1 v. u. muß die Übersetzung lauten: höhere Weihen, statt: heilige Orden.

Repetent Dr. Jos. Zeller.

Georg Goyau. Das religiöse Deutschland. Der Protestantismus. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Franz Joseph Kind, Domkapitular. Zweites Tausend. Einsiedeln, Benziger 1906. 8°. VII, 303 S. M. 4, geb. M. 5.

Das große Interesse, welche das von 1898 bis 1904 viermal aufgelegte Werk des geistvollen, mit den deutschen Verhältnissen außerordentlich vertrauten Franzosen in den weitesten Kreisen gefunden hat, rechtfertigt eine Übersetzung ins Deutsche. Der Übersetzer hat in den Fußnoten und im Anhang einige Ergänzungen bzw. Berichtigungen beigegeben, insbesondere die statistischen Angaben mit Hilfe des Religionsstatistikers Krose S. J. nach dem neueren Stand ergänzt. Die Übersetzung ist eine recht gute; es sind hauptsächlich einige eigentümliche Fremdwörter (wie Apologist, Ökonomist, Mediävist), welche an das französische Original erinnern. Die Darstellung S. 256, wornach die Entrichtung der Kultussteuer das einzige Kriterium sei, nach dem über die Zugehörigkeit zur (protestantischen) Kirche oder über den Ausschluß aus derselben ent-

schieden werden könne, ist schief; vielmehr ist staatsgesetzlich jeder, der nicht seinen Austritt aus der Kirche formell erklärt hat, zur Leistung der Steuer verpflichtet, und insofern allerdings bleibt jeder, der dieser Verpflichtung nachkommt, bis an sein Lebensende Gemeindeglied. Das hervorragende Verständnis des Verfassers für die komplizierte Erscheinung des neueren deutschen Protestantismus, für seine Lehrentwicklung, die soziale und charitative Bewegung in demselben und das protestantische Leben, seine vorurteilsfreie Beobachtung und Beurteilung haben mit Recht allgemeine Anerkennung gefunden; auch der deutsche Leser, insbesondere die jüngere Generation, wird hier vom Franzosen viel lernen können. Die Übersetzung der seitdem erschienenen 2 Bände über die katholische Kirche Deutschlands von 1800 bis 1848 befindet sich in Vorbereitung. Rep. Dr. Jos. Zeller.

III.

Analekten.

Über **Iren. Adv. haer. III, 3, 2** bietet **H. Böhmer** in Z. f. ntl. W. 1906 S. 193—201 eine neue Erklärung. Indem er die Parallele IV, 26, 2 berücksichtigt, emendiert er quoquo modo . . colligunt in quoquo loco (*τόπῳ* st. *τρόπῳ*) . . se colligunt oder colliguntur, betrachtet als das dem praeterquam oportet ⟨se⟩ colligunt zu Grund liegende *παρασυλλεγομένους* oder *παρασυναγομένους* und versteht darunter das Abhalten von Sonderversammlungen, bezw. das absistere a principali successione IV, 26, 2. Die Übersetzung des convenire mit „übereinstimmen" verwirft er, weil convenire ad eine solche Bedeutung nur bei Sachen, nicht bei Personen habe; als das entsprechende griechische Wort betrachtet er *συνέρχεσθαι* oder *συνίστασθαι*, übersetzt es mit „in Verkehr stehen" und findet eine Erklärung zu der Stelle in III, 4, 1, wo bei einer Streitfrage verlangt wird, in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est. In dem ab his qui sunt undique nimmt er einen Überlieferungsfehler an statt: ab his qui

successionem habent ab apostolis. Die Konjektur würde die in der Stelle liegende Schwierigkeit allerdings gründlich heben. Ich vermag ihr gleichwohl nicht beizustimmen. Und was das colligunt anlangt, so kann es beibehalten werden als wörtliche Übersetzung von παρασυνάγειν, das in der fraglichen Bedeutung bei Sokrates H. E. V, 21 vorkommt, wie schon Billius bemerkte (ed. Stieren I, 429).

Funk.

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend betitelt sich eine Abhandlung von C. A. Kneller S. J., in der Zeitschrift für katholische Theologie 1903/4 in fünf Artikeln erschienen. Wie der Einleitung zu entnehmen ist, sollen aus den Vätern und Synodalakten die Texte, welche über das rechtliche Verhältnis zwischen Papst und Konzil sich ausdrücklich aussprechen, zusammengestellt und erläutert werden, und zwar vollständiger und eingehender, als es früher geschehen war. K. hat sich über die Frage schon früher einmal vernehmen lassen, und die Art, wie er dies tat, veranlaßte mich Quartalschr. 1901 S. 268—76 zu einigen Bemerkungen. Ich zeigte dort, was von seinem Satz: ohne den Willen oder die Zustimmung des Papstes könne ein Konzil nicht zustande kommen, historisch zu halten ist. Meine damalige Äußerung gab wohl zu der neuen Abhandlung Anlaß. Mein Name wird zwar nirgends in ihr genannt, auch auf meine Schriften nirgends direkt Bezug genommen. Aber der fragliche Satz nimmt in der Abhandlung eine solche Stellung ein, daß man sich mit jener Annahme schwerlich täuscht. So schließt der erste Artikel, welcher der Synode von Chalcedon gewidmet ist, mit der Erkärung: durch jene Synode sei in der verschiedensten Weise wiederholt anerkannt worden, daß der Papst das Haupt der allgemeinen Synoden sei, und was aus diesem Satz mit Notwendigkeit folge, daß ohne den Papst ein allgemeines Konzil nicht zustande kommen könne (1903 S. 36). Ich sehe mich auch jetzt nicht genötigt, von meinen Ausführungen etwas zurückzunehmen. Denn was an jenem Satz wahr ist, habe ich früher selbst nicht geleugnet, und auf das, was vom historischen Standpunkt aus gegen ihn vorzubringen ist und geltend gemacht wurde,

geht K. gar nicht ein. Seine Arbeit läßt unter dem Gesichtspunkt der Vollständigkeit überhaupt nicht wenig zu wünschen übrig. Zahlreiche Stellen, die von mir zur Lösung der Frage herangezogen wurden, werden gar nicht berührt. Er kann für sein Verfahren anführen, daß er nach seiner Erklärung eben nur die Stellen berücksichtigen wollte, die ausdrücklich über das fragliche Rechtsverhältnis handeln, und sofern der Autor die Grenzen seiner Arbeit bestimmen kann, mag man sich dabei beruhigen. Zu bemerken ist aber, daß auf diesem Wege, indem zahlreiche Stellen übergangen werden, die, wenn sie auch den Papst nicht ausdrücklich nennen, doch ein bedeutsames Licht über die Frage verbreiten, ein vollständiges und völlig richtiges Bild nicht zu gewinnen ist. Auch die Interpretation, die gegeben wird, unterliegt vielfach Bedenken. Manche Stellen werden mehr zu Beweisen gebraucht als der Beweis aus ihnen erbracht. Es ist hier der Ort nicht, näher auf die Arbeit einzugehen. Aber auf einen Satz, der besonders deutlich zeigt, wie sehr K. in alten und veralteten Theorien befangen ist, möchte ich noch hinweisen. Im letzten Artikel, in dem übrigens die angegebene Zeitgrenze überschritten wird, 1904 S. 713 schreibt er: „Mit dem zwölften Jahrhundert beginnt die Zeit, da die Päpste ohne Mitwirkung der Kaiser die allgemeinen Konzilien berufen". Darnach muß man also annehmen, daß auch die früheren Konzilien durch die Päpste berufen wurden, nur nicht durch sie allein, sondern unter Mitwirkung der Kaiser. Getraut sich K., dieses im Ernste zu behaupten, während doch urkundlich feststeht daß die früheren Synoden durch die Kaiser berufen wurden, und nur darüber allenfalls eine Frage bestehen kann, ob bei dem Akt eine Mitwirkung des Papstes anzunehmen ist? Man möchte vielleicht mit einer Entgleisung im Ausdruck rechnen. Wo es sich indessen um ein ebenso einfaches als klares Ding handelt, darf ein solches Versehen in keiner Weise vorkommen, und wer eine 161 Seiten umfassende Untersuchung über ein Rechtsverhältnis schreibt. hat unbedingt eine Ausdrucksweise zu vermeiden, bei der der Sachverhalt geradezu umgekehrt wird. Funk.

Die **Bußstationen** galten früher als eine allgemeine Einrichtung des christlichen Altertums. Als ich mich früher mit der alten Bußdisziplin zu befassen hatte, ergab sich mir, daß sie im Altertum dem Abendland fremd, selbst im Orient nicht überall üblich waren. Vgl. Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Unters. I (1897), 182—209. Der Auffassung stimmten, so viel ich sehe, alle bei, die der Frage eine größere Aufmerksamkeit zuwandten. Wie begründet meine Kritik war, muß auch Dr. Ludwig in dem kleinen Aufsatz anerkennen, den er der Frage im Archiv für katholisches Kirchenrecht 1903 S. 219—25 widmete. Er pflichtet nicht bloß meinem Nachweis bei, daß die Stationen im Orient sich auf Kleinasien beschränkten, sondern er räumt auch ein, daß sie im Abendland noch weniger als im Orient eine allgemeine Einrichtung waren (S. 225). Auf der andern Seite glaubt er indessen feststellen zu können, daß die Päpste mit den nicänischen Kanones auch die Bußstationen in der abendländischen Kirche einzuführen sich bemühten und daß diese Bemühungen bereits am Anfang des 5. Jahrhunderts wenigstens einen teilweisen Erfolg gehabt haben müssen. Die Korrektur, die er damit meiner These zuteil werden läßt, ist also nicht gar bedeutend; sie betrifft weniger das Wesentliche als eine Nebensache. Es wird ja zugegeben, daß die Stationenordnung dem Abendland von Haus aus fremd war und erst mit Übernahme der griechischen Bußkanones dorthin gelangte; nur soll die Wendung bereits im 5. Jahrhundert erfolgt sein, nicht erst im 9. oder im Mittelalter, wie ich annehme. Haben wir aber für jenen frühen Übergang genügende Gründe? Ludwig bietet solche schwerlich. Sein Beweismaterial ist im ganzen das meinige. Nur eine einzige Stelle weiß er weiter beizubringen, die Dekretale Qualiter in Africanis regionibus des Papstes Felix III (II) vom J. 488. Dieselbe hat aber keineswegs die Bedeutung, die ihr beigemessen wird. Sie wendet nur den Kanon 11 von Nicäa auf den Fall der Wiedertaufe an, und mit der Wiedergabe des ὑποπίπτειν verrät sie nur zu deutlich, wie wenig die bezügliche Station im Abendland eine bestehende Einrichtung war, da sie für sie oder das griechische Wort keinen entsprechenden lateinischen Aus-

druck hat, sondern zu einer völligen Umschreibung greifen muß. Meine Auffassung wird daher wohl bestehen bleiben. Und wenn sich Ludwig genauere Rechenschaft über sie oder den Stand der Frage gegeben hätte, würde er sich kaum zum Ritter gegen sie aufgeworfen haben. Er steht ihr viel näher, als man nach dem Eifer, den er gegen sie entfaltet, erwarten sollte. Funk.

Nach der Mehrzahl der protestantischen Theologen wie Weizsäcker, Harnack, Sohm u. s. w. war die Glaubensverkündigung der Urkirche rein auf das Charisma gegründet, auf die zufällige Gabe des hl. Geistes. Es gab keine auktoritative Lehrverkündigung. Die etwaige Verwaltung der ersten christlichen Gemeinden durch einen oder mehrere Vorstände (Episkopen, Presbyter) war etwas rein Äußerliches, Praktisches und Disziplinäres. Erst als das Charisma schwand und die Häresie, vor allem die der Gnostiker, aufstand, da verband sich die auktoritative Lehrtätigkeit mit der Verwaltungstätigkeit, entstand **das Amt des monarchianischen Bischofs** im Sinne des heutigen katholischen Kirchenrechts als des Nachfolgers der Apostel. Das war aber im Anfang nicht so.

Demgegenüber haben wir schon wiederholt betont, daß hier die auktoritative Stellung der Apostel und die Fortdauer derselben in ihren Nachfolgern, so wie sie die Schrift schildert, ganz außer acht gelassen ist. Vgl. die Rezension über Sohm, Kirchenrecht, 1892, in Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 68 (1892), S. 445 ff., speziell S. 451, und den Aufsatz: Loisy und das Kirchenrecht, ebendas., Bd. 84 (1904), S. 467 ff. Ganz in Übereinstimmung damit schließt P. Batiffol seine Abhandlung: L'Apostolat in der Revue biblique, v. XXX (1906), p. 520 ff., mit den Worten: „Ce que l'on doit dire aussi, c'est que les apôtres, qui jouent ce grand rôle, ont autorité parce qu'ils sont „apôtres du Christ", parce qu'ils ont été choisis par le Christ. Là est la circonstance de fait qui les a investis de cette autorité, et qui explique pourquoi le nombre des apôtres est limité, pourquoi le souvenir des apôtres sera si grand. Jls auront des successeurs, qui ne seront point apôtres, mais qui pourront se réclamer

d'eux, comme eux peuvent se réclamer du Christ. Les apôtres ont fondé vraiment une tradition et une autorité vivante.“

Sägmüller.

Ein Teil der deutschen Historiker, vor allem K. Wenck in Marburg, ist gegenwärtig daran, **Bonifaz** VIII in sehr dunkelm Lichte, ja sogar dem des Ketzers (vgl. Qschft. LXXXVIII (1906), 493 f.) erscheinen zu lassen. Dabei wird aber vielfach ganz unbegründet auf Dinge Nachdruck gelegt, die absolut keinen solchen verdienen. So liest man bei R. Scholz, Zur Beurteilung Bonifaz' VIII und seines sittlich religiösen Charakters, Historische Vierteljahrschrift IX (1906), 503[1]: „Dieselbe Hand, die auf der Rückseite von Vatic. Arch. Instr. misc. 1311, Nr. 39 die Charakteristik des Papstes Klemens V schrieb, (vgl. J. Haller, Papsttum und Kirchenreform 1, 44[4]): Monstruosa res est, gradus summus et animus infernus, sedes prima, vita yma, lingua magniloqua, manus otiosa, sermo multus, actus nullus, vultus gravis, actus levis, ingens auctoritas, nulla stabilitas, — schrieb daneben auch die sittlich bezeichnenden Verse: Meretrix cum videtur amica surgit in hostem, demolitur hominem, totam deperdat (!) mentem, animam inebriat, statum mentis effeminat, bursam evacuat, corpus enervat, animam commaculat, famam perdit, proximum offendit, Deum amittit, — und die religiösen Skrupel: Virgo Deum peperit, sed si tu quomodo queris, Non est nosse meum, sed scio posse Deum. Nunquam natura mutavit sic sua iura, Ut virgo pareret, ni virginitate careret.“ — Es ist nun durchaus nicht nötig, die letztere Frage als religiösen „Skrupel“ zu bezeichnen. Diese Frage kann ohne allen Skrupel gestellt werden, und ist sicherlich schon viel tausendmal ohne solchen gestellt worden, um schließlich ebenso demütig und gläubig, wie hier, beantwortet zu werden: Non est nosse meum, sed scio posse Deum. Die Verse: Meretrix etc. sodann sind nichts weniger und nichts mehr denn „sittlich bezeichnend“. Sie sind gar nichts anderes, als einer der vielen lateinischen Sprüche von der Schule oder der Gasse, wie sie im Mittelalter umgingen. J. Werner verzeichnet derselben zu

den alten hin neuestens eine Reihe neuer aus Züricher Handschriften z. B.: „Femina corpus, opes, animam, vim, lumina, vocem, Polluit, adnihilat, necat, eripit, orbat, accerbat.“ Neues Archiv d. Gesellschaft f. ält. deutsche Geschichtskunde XXXI (1906), 582. Sägmüller.

Über den **Ursprung des Tischtitels** läßt sich nichts Bestimmtes sagen. In der Regel wird bemerkt, derselbe sei durch Gewohnheit entstanden und seit dem 16. Jahrhundert vorzüglich in Deutschland üblich geworden. Scherer, Kirchenrecht I (1886), 365[31], schreibt: „Wann der Tischtitel zuerst in Übung gekommen, ist nicht nachzuweisen. Meyer (Archiv, 3, 270) und Nacke (Der Tischtitel, Diss., 1869, 14) erklären als dessen Entstehungszeit das 16. Jahrhundert. Ich möchte den Tischtitel mit der längst üblichen Präsentation zur Weihe (c. 30, X de iure patronatus III, 38 und c. 16, X de praebendis III, 5) und der Ordination der besonders in Deutschland zahlreichen Schloßgeistlichen in Verbindung setzen.“ Und Hergenröther-Hollweck, Kirchenrecht (1905) 232[1], sagt, der Tischtitel sei nicht erst eine nachtridentinische Bildung, sondern finde sich dem Wesen und Namen nach schon in den Visitationsprotokollen des Eichstätter Generalvikars Vogt vom Jahre 1480; vgl. F. X. Buchner, Kirchliche Zustände in der Diözese Eichstätt am Ausgang des 15. Jahrhunderts. Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 1902, 127.

Damit stimmt vollständig überein, wenn es bei Sebastian Brant im Narrenschiff (erschienen 1494 in Basel), Abschnitt „Vom Geistlich werden“ (Ed. Simrock, S. 183) heißt:

„Mancher läßt sich jung zum Priester weihen,
Hernach wird er sich maledeien,
Daß er nicht länger hat geharrt:
Das Bettelngehen fällt ihm hart.
Konnt er erst eine Pfründ erlangen,
Eh er die Weihen hätt empfangen,
Das Betteln läge ihm sehr fern.
Manchen weiht man auf den Wunsch des Herrn,
Oder auf des oder Jenes Tisch;

Er ißt davon doch selten Fisch.
Man lehnt einander Briefe ab,
Damit man einen Titel hab,
Und meint, den Bischof zu betrügen,
Wenn sie zum eigenen Schaden lügen."

Sägmüller.

In seiner Besprechung meiner Schrift über „Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg" in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung, Nr. 11, 1907, 14. Januar, bemerkt der Privatdozent H. Hermelink, daß ich nicht verstände die sittliche Unerschrockenheit und Selbständigkeit des Exfranziskaners **Eulogius Schneider** der in seinen Predigten vor dem Herzog trotz aller Drohungen die Rousseauschen Ideen nicht nur loyal, sondern auch in ihrer Abzweckung auf das unterdrückte Volk anwandte, der darum seine Stellen in Stuttgart und Bonn verlor und der über Straßburg in Paris mit Robespierre auf dem Schafott endigte. Ebensowenig verstände ich die moralische Selbständigkeit, die auch aus einigen seiner wenig künstlerischen, aber sehr interessanten Gedichte spreche. Die Unzucht müsse nach mir den Mönch zu sinnloser Feindschaft gegen Kirche und Königtum getrieben haben. — Was nun den ersten Punkt betrifft, so ist es zur Hälfte wenigstens unrichtig, daß Schneider seine Stelle in Stuttgart nur wegen seiner Rousseauisch gefärbten Predigten verloren habe. Der Herzog konnte auch sein undiszipliniertes Gebaren nicht leiden. Ganz falsch aber ist, daß Sch. allein wegen solcher Ideen aus Bonn gehen mußte. Vielmehr wurde ihm dort der Boden zu heiß hauptsächlich wegen Verbreitung seiner aufklärerischen, allem wirklich übernatürlichen Christentum feindlichen Ideen unter der Jugend und wegen grober Insulten gegen den Kurfürsten in einer Zeitung. Warum Schneider dann in Paris geköpft wurde, hängt ebensowenig mit den Ideen Rousseaus bei ihm zusammen, wie man nach H. wieder meinen könnte, sondern damit, daß er zuvor in und um Straßburg einige dreißig Köpfe abgeschnitten hatte und seine Spießgesellen seines Terrorismus' dort satt waren. Die moralische Selbständigkeit

endlich die aus den Gedichten des Mönchs und priesterlichen Hofpredigers an Lina und andere Frauenzimmer herausleuchtet, verstehe ich allerdings nicht.

Weiter bemerkt H., daß es „für den nicht geschichtlich denkenden Betrachter" ein Wunder sei, daß fast das ganze katholische Deutschland auf Seiten der Aufklärer in Stuttgart stand. Nach mir, dem für die geschichtliche Beurteilung der gärungsreichen Zeit jede Unbefangenheit fehle, mußten die aufklärerischen Versuche scheitern, weil die Mahnungen des hl. Ignaz von Antiochien († vor 117) über die Unterordnung unter die Bischöfe nicht eingehalten worden seien. — Allerdings ist man längst gewöhnt an den Vorwurf, nicht geschichtlich denken zu können, wenn man nicht aus der kleinlichen Tagesgeschichte, sondern mit der katholischen Kirche aus ihrer Geschichte von 2000 Jahren heraus denkt. Wo nun aber die ganze unkirchliche Aufklärung des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts trotz des ihr zur Verfügung stehenden Menschenwitzes und trotz aller Staats- und Menschenhilfe ins Nichts zusammengesunken ist, wäre man dankbar, wenn H. Hermelink andere entscheidende Gründe dafür angeben würde, als die Unerschütterlichkeit der auf Christi Wort gegründeten kirchlichen Hierarchie. Sägmüller.

In der Revue d'histoire ecclésiastique VII (1906), 33 ff. unterzieht P. Fournier die unsterbliche **pseudoisidorische Frage** einer neuen Untersuchung unter dem Titel: Études sur les fausses décrétales; a. sep. erschienen. Näherhin behandelt er die Punkte: But, date, patrie des fausses décrétales; les fausses décrétales et le Saint-Siège. Hinsichtlich des Vaterlandes tritt er hier wie schon früher in Übereinstimmung namentlich mit Simson für Le Mans oder die Provinz Tours ein. Gründe sind: 1. Die falschen Dekretalen stimmen am besten zusammen mit der kirchlichen Lage in der Provinz Tours zwischen 846 und 852, besser als mit der jeder anderen Provinz. 2. Zur Zeit da die falschen Dekretalen abgefaßt wurden, redigierte Isidor oder einer seiner Genossen in der Gegend von Le Mans Apokryphen, die bestimmt waren,

dieser Kirche zu dienen, Apokryphen, die ganz die Marke des pseudoisidorischen Ateliers tragen. Der Schwerpunkt der Beweisführung liegt in Nr. 2. Man muß gestehen, die schriftstellerischen Parallelen sind sehr groß. Doch sind diese Apokryphen schon bisher in Betracht gestanden. Neu ist im Wesentlichen nur die Datierung Fourniers. Eine Instanz und zwar eine alte und gewichtige gegen Le Mans ist auch diesmal wieder nicht aus dem Wege geräumt worden, der Kampf gegen die Chorbischöfe, wie er sich so aufdringlich bei Pseudoisidor zeigt, und in Le Mans so gut wie gar nicht. So ist m. E. auch jetzt noch bezüglich des Vaterlandes Pseudoisidors die Erzdiözese Reims keineswegs ausgeschaltet. In der letzten der behandelten Fragen, ob Nikolaus I und seine nächsten Nachfolger die Dekretalen Pseudoisidors gekannt und benützt hätten, drückt F. sich äußerst vorsichtig aus. „Si l'on ne peut pas douter que Nicolas 1er ait connu les fausses décrétales, ou tout au moins des textes isidoriens, sa conduite dans les affaires de l'église n'en a pas été profondement modifieé.“ Ähnlich die Päpste nach Nikolaus bis Gregor VII. Immerhin kann man abnehmen, daß F. in diesem Punkt nicht voll auf der Seite von Schrörs steht, so sehr er ihm auch nahekommt nicht bloß hinsichtlich des Resultates, sondern auch hinsichtlich der Feinheit der Fragestellung und deren Beantwortung. Denn Schrörs tritt ja seit langem immer wieder dafür ein, daß Nikolaus nichts von Pseudoisidor gewußt und ihn nicht benützt habe. Vgl. Papst Nikolaus I und Pseudo-Isidor. Hist. Jahrbuch XXV (1904), 1 ff.; Die pseudoisidorische Exceptio spolii bei Papst Nikolaus I. Hist. Jahrbuch XXVI (1905), 275 ff. U. E. dürfte Fournier der Wahrheit näher kommen. Sägmüller.

C8137
JUL 25 1963
GTU Library
3 2400 00328 9307
THREE DAY CIRCULATION
v. 89
1907
gper
Theologische Quartalschrift
DATE
ISSUED TO
THREE DAY CIRCULATION
Flora Lamson Hewlett Library
Graduate Theological Union
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
DEMCO